Orientalistische Literaturzeitung

Monatsschrift für die Wissenschaft vom vorderen Orient und seine Beziehungen zum Kulturkreise des Mittelmeers

Herausgegeben von Professor Dr. **F. E. Peiser**, Königsberg i. Pr., Goltz-Allee 11

Verlag der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung, Leipzig
Blumengasse 2.

15. Jahrgang Nr. 1 Manuskripte nach Königsberg. — Drucksachen nach Leipzig. Jährlich 12 Nrn. — Halbjahrspreis 6 Mk. **Januar 1912**

Inhalt.

Abhandlungen und Notizen Sp. 1—18

Barth, J.: Zu den Papyri von Elephantine 10
Grimme, H.: Die Jahotriade von Elephantine 11
Langdon, S.: A Tablet from Umma (1 Abb.) 17
Spiegelberg, W.: Die ägyptischen Personennamen in den kürzlich veröffentlichten Urkunden von Elephantine 1

Besprechungen . . . . Sp. 18—42

Bérard, V.: Révolution de la Perse, bespr. v. Oskar Mann . : 33
Brown, E. G.: The Persian Revolution of 1905—1909, bespr. v. Oskar Mann 30
Codex Leidensis 399, 1. Euclidis Elementa ex interpretatione Al-Hadschdschadschii cum commentariis Al-Narizii edd. R. O. Besthorn und I. L. Heiberg, bespr. v. K. Lokotsch 19
Dähnhardt, O. u. a.: Natursagen. I—III, bespr. v. W. Schultz 36
Flemming, J. und A. Harnack: Ein jüdisch-christliches Psalmbuch, und
Ungnad, A. und W. Staerk: Die Oden Salomos, und
Diettrich, G.: Die Oden Salomos, und
Labourt, I. und P. Batiffol: Les Odes de Salomon, und
Frankenberg, W.: Das Verständnis der Oden Salomos, bespr. v. F. Perles 26
Hogg, Hope W.: Survey of Recent Assyriology II, bespr. v. F. Bork 23
Islam I, bespr. v. E. Mittwoch 18
Procksch, O.: Studien zur Geschichte der LXX, bespr. v. J. Herrmann 24
Wessely, K.: Die griechischen Lehnwörter der sahidischen und boheirischen Psalmenversion, bespr. v. F. Rösch 29
Westermann, D.: Handbuch der Ful-Sprache, bespr. v. W. M. Müller 34

Sprechsaal . . . . . Sp. 42

Daiches, S.: Zu Sarsowskys Bemerkung in OLZ 1911 Sp. 561 42
Weissbach, F. H.: Erklärung 42

Aus gelehrten Gesellschaften . . 42
Mitteilungen 44
Personalien 45
Zeitschriftenschau . . . 45—47
Zur Besprechung eingelaufen . 47

Die ägyptischen Personennamen in den kürzlich veröffentlichten Urkunden von Elephantine[1].

Von Wilhelm Spiegelberg.

Die epochemachende Veröffentlichung der von O. Rubensohn auf der Insel Elephantine ausgegrabenen aramäischen Urkunden durch Eduard Sachau hat für den Aegyptologen durch die ägyptischen Eigennamen ein besonderes Interesse. Da ich diese früher einmal, soweit sie bis zu diesem letzten Funde bekannt waren, gesammelt und bearbeitet habe, so habe ich mich gern der neuen Ankömmlinge angenommen und sie nach der Methode behandelt, die ich in der ersten Sammlung dieser Namen[2] befolgt habe. Jedoch gebe ich hier kein vollständiges Verzeichnis der Eigennamen, die in dem ersten Teil der Indizes von Sachau sorgfältig verzeichnet sind, sondern ich bespreche nur die neuen Personennamen, welche meine frühere Sammlung vervollständigen.

Manche Namen wird man freilich vermissen, die man hier zu finden erwartet. Sie sind aber aus dem guten Grunde fortgeblieben, weil mir entweder ihre ägyptische Nationalität nicht feststand, oder weil ihre Lesung teils zweifelhaft, teils falsch war. Für die paläographische Kritik, welche mir eine sichere Grundlage für meine Untersuchungen verschaffte, bin ich Lidzbarski[1] zu grossem Danke verpflichtet, denn ich bin auf diese Weise vor manchem Irrweg bewahrt geblieben.

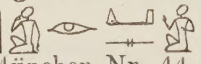
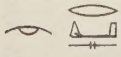
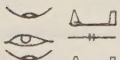
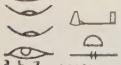
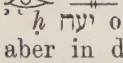
[1] Eduard Sachau: Aramäische Papyrus und Ostraka aus einer jüdischen Militärkolonie zu Elephantine. Leipzig 1911.

[2] „Aegyptisches Sprachgut in den aus Aegypten stammenden aramäischen Urkunden der Perserzeit" in der Nöldeke-Festschrift S. 1094 ff. Ich zitiere diesen Aufsatz im folgenden kurz als „Sprachgut" nach den Seitenzahlen des Sonderabdrucks.

[1] Ich bemerke dabei, dass diese Nachprüfung an den Tafeln der Publikation, nicht an den Originalen vorgenommen worden ist. Welche wichtige Aufschlüsse noch eine Nachprüfung der phönizischen Originalbuchstaben verspricht, ergibt sich aus einer brieflichen Mitteilung von Lidzbarski. Unter den theophoren Eigennamen dieser Phönizier fand Lidzbarski etwa 10 Mal חקפ (= Apis), 6 Mal פתח (= Ptah), d. h. beide erheblich häufiger als die ägyptischen Götternamen der sonstigen Eigennamen. Daraus schliesst er weiter mit gutem Grunde, dass viele Träger dieser Namen da zu Hause waren, wo der Hauptkult des Ptah und seines Stieres war, in Memphis. Dort war ja auch, wie Lidzbarski mit Recht hervorhebt, nach Herod. II 192 ein von Tyriern bewohnter Stadtteil, das *Τυρίων στρατόπεδον*.

Die Namen habe ich alphabetisch angeordnet und nach den Seitenzahlen der Publikation zitiert. Ein Fragezeichen deutet die Unsicherheit meiner Erklärung an. Ausserdem habe ich durch Pers. (= Perserzeit) und Ptol. (Ptolemäerzeit) die Zeit angegeben, welcher die betreffende Umschrift angehört. Dabei ist zu beachten, dass die Texte der Perserzeit aramäisch, die der Ptolemäerzeit phönizisch sind. Schon jetzt lassen sich für beide Gruppen gewisse Unterschiede feststellen, die ich an ihrem Orte betont habe. So umschreibt, wenn ich recht sehe, der Phönizier der Ptolemäerzeit das Bildungspräfix der theophoren Eigennamen *Pȝ-dj* (Sprachgut S. 5), das die aramäischen Texte der Perserzeit konsequent פט wiedergeben, durch פת. Daraus ergibt sich, dass diese Transkriptionen auch für die Datierung aramäischer Handschriften von Bedeutung sein werden.

I. אחרטים Seite 205 — (?) Pers.

Der Name ist ein theophorer Eigenname der Bildung „Gott N. ist es, der ihn gegeben hat“ (Sprachgut S. 6). Demnach muss in אח ein Gottesname stecken. Nun gibt es in der Spätzeit einen Eigennamen  Osirisstatuette in der Glypt. München Nr. 44,  Stele 1902 im Handel zu Luxor,  Lieblein: Dict. de noms hiérogl. 1175.  ib. 2405. Streng genommen würde  *ḥ*יעח oder אעח umschrieben werden müssen, aber in dieser engen Verbindung, bei welcher der Gottesname zweifellos stark enttont worden ist[1], wird אח vermutlich den Lautbestand der Perserzeit wiedergeben[2]. So halte ich denn die Deutung des Namens אחרטים „der Mondgott ist es, der ihn gegeben hat“ wenn auch nicht für sicher, so doch für sehr wahrscheinlich.

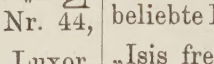
II. אמורטים Seite 128 — Pers.

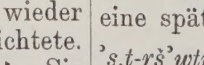
Dieser Königsname ist bereits richtig als *ʾmn-rdj-s* Ἀμυρταῖος bestimmt[3] und mit dem ersten König der einheimischen Dynastie identifiziert worden, welcher unter Darius II. wieder ein nationales Reich in Aegypten aufrichtete. Beachtenswert ist die Namensform mit ו. Sie lehrt ebenso wie die griechische Umschrift Ἀμυρταῖος[4] den Abfall des *n* von *ʾmn* vor dem folgenden *r*. Das wird so zu erklären sein, dass in dem ursprünglich etwa Amûn-(o)ertêis (oder ertăas) lautenden Namen zunächst das *n* und *r* in Kontakt getreten sind. Aus *Amunrteis* ist dann mit Assimilation *Amurrteis* und weiter *Amurteis*, das Prototyp der aramäischen und griechischen Form Ἀμυρταῖος geworden.

III. אסרטים Seite 219 Nr. 12 — Ptol.

Es ist ein Name derselben Bildung wie der vorhergehende, wenn man den zerstörten dritten Buchstaben ר statt ו liest[1]. Das so gewonnene n.pr. lautet ägyptisch *ʾs.t-rdj-s* „Isis ist es, die sie (eam) gegeben hat“. Das Suffix *s*, das an sich sowohl „ihn“ wie „sie“ bedeuten kann, hat hier die letztere Bedeutung, weil der Name weiblich ist. Darauf deutet schon die Zusammensetzung mit dem Namen einer Göttin, wie denn auch dieses n.pr. in allen mir bekannten Beispielen weiblich ist: Serapeum-Stele 146. 155. Louvre C 229. Marucchi: Cat. Vatic. 105. Lieblein: Dict. noms hiérogl. 1052. 1156. 1232. 1235. 1279. 2379.

IV. אסרשות Seite 63 — Pers.

Das ist zweifellos der in der Spätzeit sehr beliebte Frauenname  *s.t-ršwt(j)* „Isis freut sich“[2]. Statt vieler mögen die folgenden Belege dienen: Lieblein: Dict. noms 1032 (verlesen). 2271. 1289a. 2542. Budge: Fitzwilliam Mus. 81 Devéria: Catal. 74. 75. Bologna 2218 Proceed. Soc. Bibl. Arch. VIII 233 ff.

Die aramäische Umschrift zeigt klar, dass der dritte schwache Konsonant *w* des Verbums *ršw* in der 3. P. fem. des Pseudopartizipiums *ršwtj* in der Perserzeit noch hörbar war. Das ist ein Befund, der nach Sethes Beobachtungen (Verbum II § 114 ff.) nicht überraschen wird. Zeigt doch das Koptische gelegentlich noch in der entsprechenden Form der Verbae III^{ae} *j* (in ϣⲟⲩⲉⲓⲧ, ϣⲙⲓⲧ) den 3. Radikal *j*. Wie man nun zu ϣⲟⲩⲉⲓⲧ die ältere Form *swéjtej* rekonstruieren kann, so wird man *ršwtj* etwa *ʿršéwtej* vokalisieren dürfen. Fast sieht es aus, als ob eine späte Schreibung wie  *ʾs.t-rš'wtw* diese Lautverhältnisse wiedergeben wollte. Da betontes *éw* im Koptischen ⲟⲩ *û* ergeben hat[3], so mag später *ʿršéwtj erschûte* und der ganze Name etwa *Es-erschûte* gelautet haben. Dem würde die aramäische Umschrift gut entsprechen.

[1] Vergleiche *A-μασις* aus *ʾḥ-ms*.

[2] Man könnte auch an והפרימחי (Nr. V) und an Nr. VII (?) erinnern, wo das ע nicht wiedergegeben ist, und annehmen, dass das auch bei אעחי der Fall war.

[3] Dass der Name nichts mit *Rd-'mn* zu tun hat, ist von Steindorff (Beiträge zur Assyriologie I S. 357) gezeigt worden.

[4] Daneben existiert auch eine Form mit n in *Ἀμονορίτιος* und *Ἀμονορτάσις*.

[1] Auch Lidzbarski gab die Möglichkeit dieser Lesung zu.

[2] Der Name bezeichnet wohl die Freude der Göttin über das Neugeborene.

[3] Sethe: Verbum I § 34 und § 159.

אשפמד var. שפמד[1] — Ptol.

Der Name beruht auf einer falschen Lesung, die unter No. XXI richtiggestellt ist.

V. וחפרעמחי Seite 45 — Pers.

Dieses n.pr. ist von Erman (a. a. O.) richtig als „Apries ist im Horizont“[2] erklärt worden. Der Name ist häufig z. B. P. J. H. I 14. Vyse: Pyram. I S. 134 und Lieblein: Dict. 1238 in der Spätzeit belegt. Unsere Transkription gibt den Königsnamen voller wieder als das alttestamentliche חפרע[3], welches das anlautende י nicht bezeichnet hat[4]. Diese beiden Namenswiedergaben zeigen also dasselbe Schwanken wie das griechische *Ουαφρις* und *Απρις*. Auffallend ist in allen diesen Transkriptionen[5], dass altägyptisches *b* durch פ : *π* : *φ* wiedergegeben ist. Vermutlich haben hier Eigennamen eingewirkt, welche vor dem Gottesnamen Re (רע) den Vulgärartikel zeigen wie פוטיפרע = *Πετεφρῆς*.

In der Variante וחפרימחי ist das ע (wie in Nr. I?) nicht wiedergegeben und nur der Vokal hinter dem *r* als i bezeichnet.

VI. ורשנף Seite 232 — Pers.

In diesem von dem Herausgeber פרשנף gelesenen n.pr. kann der erste Konsonant nach Lidzbarski auch י sein. Damit erhalten wir einen bekannten und nicht seltenen Namen der Spätzeit *Wršj-nfr* kopt. ⲃⲉⲣϣⲉⲛⲟⲩϥⲓ griech. *Ὀρσενοῦφις* „der gute Wächter“[6]. In *Φερσενοῦφις* (Schubart) wird dieser Name mit Artikel stecken. Er ist aber sehr selten und daher liegt es näher an den ersten Namen zu denken, der ja durch die neue Lesung möglich wird.

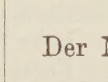
VII. חנמו Seite 95 — (?) Pers.

Die vorgeschlagene Gleichung *Χνομω* = *Ḥnm-ʿ3* mag richtig sein. Das würde der Name des Gottes von Elephantine Chnum mit dem epitheton *ʿ3* „gross“ sein, das in seinem Kultnamen *Ḥnmʿ3 nb Ib* = *Χνομωνεβιηβ* u. varr.[7] „Chnum, der Grosse, der Herr von Elephantine“ erscheint. Hier würde also wie in Nr. 5 das ע von *ʿ3* nicht wiedergegeben sein[1].

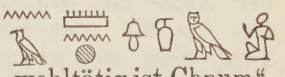
VIII. הרנופי Seite 56 — Pers.

Der Name ist richtig bestimmt als *Ḥr-nfr* „der gute (schöne) Horus“ und ist vielfach für die Spätzeit belegt. Siehe Lieblein 753. 956. 2137. 2173. 2322 usw. Auch demotisch ist er bekannt[2].

IX. כנופי Seite 46 — Pers.

Ein ähnlicher Name wie der vorhergehende ist כנופי, der ägyptisch *K3-nfr* „der schöne Stier“ wiedergibt. Der Name ist ägyptisch als  *K3-nfr* mit vielen Varianten[3] belegt und zu allen Zeiten gebräuchlich gewesen. Auch demotisch ist er nachweisbar[4].

X. מנחחנום Seite 95 — Pers.

Der Name entspricht  *n3-mnḫ Ḥnm* „vortrefflich, wohltätig ist Chnum“. Die Eigennamenbildungen mit dem Adjektivverbum *n3-mnḫ* sind in der Spätzeit sehr häufig[5], wenn auch zufällig unser mit Chnum gebildeter Name noch nicht belegt ist. Bemerkenswert ist dabei, dass das anlautende *n* nicht wiedergegeben ist. Vermutlich hat es sich schon im Aegyptischen dem folgenden *m* angeglichen[6] und das doppelte *mm* ist dann zu *m* geworden. Ebenso geben die griechischen Transkriptionen in den mit *n3-nfr* gebildeten Eigennamen dieses Bildungspräfix nur mit *νεφερ-* wieder[7].

XI. נסנו Seite 257 — (?) Ptol. (?)

In keinem Fall eine Bildung mit *ns*, das stets אס wiedergegeben wird. Wissen wir ja auch durch demotische Texte der Perserzeit, dass sich das *n* von *ns* damals dem folgenden *s* assimiliert hatte. Eine mögliche Umschrift wäre *n3 snw* (ⲛⲉⲥⲛⲏϩ) „die Brüder“. Ich würde

---

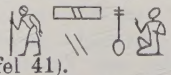
[1] Siehe die Belege in dem Namenindex der Publikation.

[2] Damit ist wohl, wie auch sonst häufig, der Palast des Königs gemeint. Die zweite Bedeutung „Grab“ würde in diesem Eigennamen nicht recht passen.

[3] Ich glaube mit Griffith (Rylands Pap. S. 240 Anm. 13) aus dem a. a. O. angegebenen Grunde gegenüber Sethe (Verbum III S. 101) an die Richtigkeit der obigen Gleichung.

[4] Siehe Aeg. Zeitschr. XLII (1905) S. 60.

[5] Ebenso auch in der von Plinius: N.h. 36, 81 überlieferten Transkription *-nepherphreus* für *nfr-ʾb-Rʿ*. Siehe Sethe: Untersuchungen II Seite 11 Anm. 1.

[6] Siehe meine Demot. Studien I 20* Nr. 147. Hieroglyphisch kenne ich den Namen nur in der seltsamen späten Schreibung  *Wrši-nfr* (Petrie: Diospolis parva Tafel 41).

[7] Siehe Pauly-Wissowa: Realenzykl. unter Chnubis (Sethe).

[1] Zu dem Namen „der grosse Chnum“ vergleiche etwa auch ⲡⲁϫⲱⲙⲟ „der grosse Adler“, den Namen des Stifters des koptischen Mönchstums. Freilich will Crum (Proceed. Soc. Bibl. Arch. XXI (1809) S. 247) diesen Namen anders erklären. — Das n.pr. חורן (Seite 254 Nr. 19) beruht, wie mir Lidzbarski mitteilt, auf einer falschen Lesung, kann also nicht zum Vergleich herangezogen werden.

[2] Pap. Marseille. Rev. égypt. I Tafel 4 (S. 113) Petrie: Denderah XXV B/A.

[3] Siehe Sethe: Imhotep S. 23.

[4] Quibell: Sakkara II 35 Nr. 9. Petubastis (Wien) Y 10.

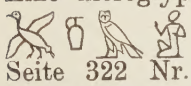
[5] Vergleiche Erman: Aeg. Zeitschr. XLIV (1907) S. 110.

[6] Etwa wie aus *n3-m-* ⲙⲙⲟ- geworden ist.

[7] Zu dieser ganzen Lauterscheinung des Zusammenfalls zweier gleicher Konsonanten siehe Sethe: Verbum I § 57 ff.

darin den alten Namen *Snw*[1] mit Artikel sehen. Doch wäre auch die Uebersetzung *wn=s n-ʾw* (ⲛⲉⲥ-ⲛⲏⲟ) „sie ist gekommen“ denkbar. Eine sichere Deutung vermag ich nicht zu geben.

XII. פחנם Seite 90 — Pers.

Richtig als *Pꜣ-Ḥnm* (*Παχνοῦμις, Παχνοῦβις*) „der (Diener o. ä.) des Gottes Chnum“ gedeutet. Eine hieroglyphische Schreibung des Namens  ist mir aus Catal. Turin I Seite 322 Nr. 2268 bekannt. Die Variante פחנום Seite 257 stammt wohl aus der Ptolemäerzeit.

XIII. פכוף Seite 232 — (?) Ptol.

Die Gleichsetzung mit *Παχοῖβις* ist unmöglich, da dieser Name auf ägyptisches *Pꜣ-Gb* zurückgeht, dem פגב oder פקב (zur Not auch פכב) entsprechen würde. Wahrscheinlich ist der Name mit dem n.pr. *Pꜣ-kꜣp(w)* identisch, den ich als „der Räucherer“[2] erklärt habe. Das ʾ zeigt sich auch in der griechischen Form des Namens *Φχωιφις*. Siehe dazu Griffith: Rylands Pap. 221 Anm. 16, der den Namen als „bird catcher“ übersetzt.

פרשנף siehe Nr. VI.

XIV. פסמסניח Seite 44 (VIII 2. 7) — Pers.

Da diese Lesung nach Lidzbarski sicher ist, so möchte ich in dem zweifellos ägyptischen Namen das gut belegte[3] n.pr. *Psmṯk-sꜣ-Njt* d. h. „Psammetich, Sohn der Göttin Neith“ erkennen. Der Königsname ist zu *Psam-* verkürzt worden. Dabei darf man wohl an die durch Herodot überlieferte Namensform des Psammetich III erinnern, *Ψαμμηνιτος*, welcher dieselbe Kurzform *Ψαμ-* mit einem Zusatz zeigt[4]. Ob man in dem letzteren etwa *mr Njt* „geliebt von Neith“ sehen darf, ist ebenso zweifelhaft wie die Zurückführung von *Ῥαμψινιτος* auf verkürztes *Rʿ-ms-sw* (*Ῥαμψης* + *sꜣ Njt* „Sohn der Neith“). Wäre die letztere Erklärung richtig, so würde der Name *Ῥαμψινιτος* für Ramses eine Umbildung der Saitenzeit sein.

XV. פשנף Seite 232 — Ptol.

Die Zusammenstellung mit *Ψενενοῦφις* ist wohl richtig. Nur muss man wissen, dass dieser Name in seinem zweiten Bestandteil nichts mit *nfr* zu tun hat, sondern auf *Pꜣ-šrj-(n)-ʾnp* „der Sohn des Anubis“[5] zurückgeht. Auch hier sind die beiden *n* zusammengefallen (s. oben unter Nr. X)[1], und das א von *ʾnp* ist wie in *ʾmn* (Sprachgut S. 12 Nr. 32) nicht bezeichnet worden. Weniger wahrscheinlich als diese Deutung ist mir die Identität von פשנף mit dem häufigen Namen der Spätzeit *P-ṯnf*[2]. Denn die für die Perserzeit feststehende Wiedergabe von *ṯ* durch שׁ (Sprachgut Seite 23) ist für die Ptolemäerzeit noch nicht nachgewiesen worden.

XVI. פשנפמוי Seite 232 — Ptol.

Von Schubart richtig mit *Ψενπμοῦις* identifiziert. Darin steckt der bisher unbelegte ägyptische Name *Pꜣ-šrj-(n)-pꜣ-mꜣ* „der Sohn des Pmui“[3].

XVII. פתו Seite 232 — (?) Ptol.

Vielleicht *Pꜣ-ṯꜣw* „der Wind“[4] kopt. ⲡⲧⲏⲟ, das lautlich wenigstens genau entspricht. Falls die Gleichung stimmt, so zeigt diese späte phönizische Umschrift, dass in dieser Zeit die Dentalis *t* gelautet hat, während die ältere aramäische Wiedergabe einen Laut gibt, der dem ט nahe kam[5]. Der Name steckt wohl in dem griechischen *Φθεύς*.

XVIII. פתת Seite 232 — (?) Ptol.

In dem Namen könnte in der Tat griechisches *Πατώτης* stecken, dessen ägyptisches Aequivalent nicht sicher zu ermitteln ist[6].

XIX. פתחור Seite 232 — (?) Ptol.

Vermutlich = *Pꜣ-tj-Ḥr* = *Πετεῦρις* „welchen Horus gegeben hat“. Ich zweifle kaum an der Richtigkeit dieser Gleichung, welche lehrt, dass man in griechischer Zeit das Bildungselement des n.pr. Pete- („Sprachgut“ S. 5) nicht פט sondern פת wiedergab. So steht es auch in dem folgenden n.pr.

XX. פתענח Seite 232 — (?) Ptol.

das gewiss (Rec. X (1888), 196)[7]

[1] Siehe Lieblein: Dict. de noms II Index S. 1122. Der Name kommt auch weiblich (z. B. Liebl. 1852) vor.

[2] Die demot. Papyrus des Musée Cinquantenaire (Brüssel) Seite 12.

[3] Siehe die Literatur bei Wiedemann: Aegypt. Geschichte Seite 624.

[4] Eine geringere Verkürzung zeigt Psemetnepherphreus (Plinius: N.h. 36, 71) gegenüber *Psmṯk-nfr-ʾb-Rʿ*. Siehe Sethe: Untersuchungen II 11 Anm. 1.

[5] Die Gleichung findet sich z. B. in einem noch unveröffentlichten demot. Pap. Amherst.

[1] Beachte die Variante *Σενοῦφις* für das weibliche Gegenstück *Σενενοῦπις* „die Tochter des Anubis“ bei Gradenwitz: Ein Erbstreit aus dem ptolem. Aegypten (1912) Seite 29.

[2] Siehe meine Demot. Studien III Seite 80* Nr. 554.

[3] *Pꜣ-mꜣ* ⲡⲙⲟⲩ = *Πμόις* bedeutet „der Löwe“, ein zu allen Zeiten belegbarer Name.

[4] Demot. Studien I S. 65* Nr. 406. Oder sollte der Name dem n.pr. *P=f-tw* entsprechen, der vielleicht eine Abkürzung des vollen Namens P=f-tw-ʿ+ n.div. (Sprachgut S. 20 Nr. 99) ist?

[5] Siehe dazu jetzt Burchardt: Aeg. Zeitschr. XLIX (1911) S. 72.

[6] Man könnte z. B. an das n.pr. *Twt* mit Artikel oder Possessivpräfix ⲡⲁ denken.

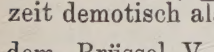
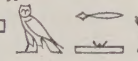
[7] Der Name steckt wohl auch in der unmöglichen Form der Publikation des Turiner Museums Nr. 1576 (Catal. I S. 159), wo ich verbessern möchte.

ist, „der mit Leben Beschenkte“ oder „der Lebensspender“[1]. Leider ist die Lesung des ח nicht ganz sicher.

XXI. צחפמו Seite 246 ff. — Ptol.

Diese Lesung beruht auf der Korrektur von Lidzbarski, der die Form אשפמר für paläographisch unzulässig[2] erklärt. In der neuen Gestalt hat Lidzbarski selbst richtig eine Variante des n.pr. שחפימו (Sprachgut Seite 14 Nr. 46 und Seite 6 f.) erkannt. Die kleine Verschiedenheit in beiden Transkriptionen erklärt sich daraus, dass die beiden Namensformen verschiedenen Zeiten angehören. Zieht man überdies in Erwägung, dass der erste Bestandteil des Namens *tȝj* im Koptischen in dem oberägyptischen Dialekt ⲥⲓ, in dem unterägyptischen ϭⲓ lautet, dass selbst hierogl. Schreibungen (s. Sprachgut 6) gelegentlich *ḏ* (= צ) statt *t* schreiben, so ist der Lautwechsel nicht weiter überraschend. Der betreffende ägyptische Konsonant lautete etwa *tsch*[3], das man in Ermangelung eines treffenden phonetischen Aequivalentes ebensowohl durch ש wie durch צ wiedergeben konnte. So ist die neue Variante des Namens auch lautgeschichtlich von Interesse. Dass das ʿ von *Ḥʿpj* kopt. ϩⲁⲡⲉ in dem einen Fall geschrieben, in dem anderen weggelassen ist, ist ganz natürlich. Denn das alte *Ḥâpej* wurde in der Perserzeit bereits Hape oder Ḥapi gesprochen, mit dem Schwanken von e und i, das wir später in den koptischen Dialekten treffen. Auch ist wieder zu berücksichtigen, dass die aram. und phöniz. Umschrift in der Wiedergabe des unbetonten Vokals verschieden verfahren sein mögen.

XXII. שמו Seite 44 (VIII 8. 21) — (?) Pers.

Da der Vater einen ägyptischen Namen כנופי (s. Nr. IX) führt, so wird auch dieser Name ägyptisch sein. Ich denke zweifelnd an das Wort *šmȝ* ϣⲙⲟ „fremd“[4], das auch als Eigenname zu belegen ist, so im M. R. als  *Šmȝj*[5] und in der Ptolemäerzeit demotisch als  *Šm-ʿȝ* Pap. dem. Brüssel V 1/27.

[1] In Annales du Serv. Antiq. IV, 184 ist ein Epitheton des Osiris. — Sonst würde man nach Analogie der sonstigen *Pete*-bildungen übersetzen „welchen Gott *ʿnḫ* gegeben hat“.

[2] Die Identifikation mit *Ns-pȝ-md'Εσπμῆτις* ist übrigens lautlich unmöglich.

[3] ⲥ steht ja oft für ⲧϫ. Siehe z. B. Steindorff: Kopt. Gram.[2] § 23 Anm. Sethe: Verbum I § 63, 2.

[4] Siehe dazu W. Max Müller: Asien und Europa S. 198 Anm. und Brugsch: Wb. VII 1185.

[5] Miss. archéol. I 189. N. de G. Davies: Dêr el Gebrâwi I Tafel 11.

XXIII. חויא Seite 205 — (?) Pers.

Dieser Eigenname ist wohl richtig mit *Θαύης* identifiziert worden, einem weibl. n. pr., das nicht selten in demotischen Texten der Ptolemäerzeit als *T'-w'ȝ* erscheint. Die aramäische Transkription spricht für eine Vokalisation *Tawêje* o. ä. חוא (S. 232) ist vermutlich derselbe Name in der Umschrift der Ptolemäerzeit.

XXIV. תחפרי Seite 232 — (?) Ptol.

Der Name klingt stark an das aus der Ptolemäerzeit bekannte weibliche n.pr. *Šʿ-ḥpri* = *Σαχπῆρις*[1] an, aber er kann unmöglich mit dem obigen Namen identisch sein. Denn einem ägyptischen *š* kann nicht ת entsprechen. Die genaue Wiedergabe des ägyptischen Namens würde שחפרי verlangen.

Zu den Papyri von Elephantine (ed. Sachau).

Von J. Barth.

Pap. 6. In diesem wichtigen Papyrus über das Passahfest, der leider, wie so viele, sehr verstümmelt überliefert ist, kann einiges noch ergänzt werden.

Z. 9 ist vor עלו בתוניכם eine Lücke von mindestens einer halben Zeile. Dass hier eine Verfügung stünde „gehet in Eure Gemächer hinein“ ist nach allem, was über dieses Fest sonst vorgeschrieben ist, ausgeschlossen; das וְאַתֶּם אַל תֵּצְאוּ אִישׁ מֶפֶתַח־בֵּיתוֹ עַד בֹּקֶר Ex. 12, 22 ist eine singuläre Vorschrift für das in Aegypten zu begehende Passahfest. An unserer Stelle dürfte im Hinblick auf Z. 7 zu ergänzen sein [וכל מנרעם זי חמיר אל ת]עלו בתוניכם „und nichts Gesäuertes bringet in Euere Gemächer hinein“, entsprechend dem וְלֹא יֵרָאֶה לְךָ שְׂאוֹר בְּכָל גְּבוּלֶךָ Ex. 13, 7, Deut, 16, 4; sowie dem אַךְ בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן תַּשְׁבִּיתוּ שְׂאוֹר מִבָּתֵּיכֶם Ex. 12, 15.

Z. 6. Vor dem Verbot ואודהרו עבידא אל[תעברו] muss in der jetzt zerstörten ersten Zeilenhälfte eine zeitliche Begrenzung gestanden haben, vermutlich „am ersten und letzten Tage“ des siebentägigen Festes; vgl. Ex. 12, 16. Denn für die ganzen sieben Tage ist nirgends ein solches Verbot ausgesprochen.

Z. 7. Das אל תשתו erweist, dass auch ein Trinkverbot von Gesäuertem bestand. Das stimmt mit der Mischna Pes. 3, 1 überein, wonach verschiedene Bierarten usw., wie שכר המדי „medisches Bier“ ויתום המצרי „ägyptisches ξύθος“ (aus dem Hause) weggeräumt werden sollen.

[1] *Ταχπῆρις* mit *τ* beruht, wie mir Schubart freundlichst bestätigt, auf einem Versehen.

Pap. 11. Z. 8—9. Es werden der Gemeinde in Elephantine zwei Sklaven des ʿAnānī als zu ihnen kommend avisiert und der Gemeinde empfohlen אנתם זולו מן בתין נכסן. Das זולו, das Sachau unerklärt lässt, ist von זול „zuwiegen“ abzuleiten; vgl. Jes. 46, 6 מְכִים זָהָב מִכִּיס; dazu das parallele וְכֶסֶף בַּקָּנֶה יִשְׁקלוּ. — Die Gemeinde soll, um Unheil abzuwenden, das die Sklaven anstiften könnten (Z. 6—7), ihnen „aus ihren Häusern Geld zuwiegen“. Für das zweifelhafte נכסן kann auch ein Synonym dagestanden haben.

Pap. 53, Z. 3. In dem Spruch des Achīqarbuchs, den Sachau liest ברא זי יתאלף ויתסר ויתשים ארחא ברגלוהי, kann ein ויתסר, das mit יסר, מוסר zusammenhinge, aus grammatischen Ursachen nicht vorliegen. Ich nehme an, dass das betreffende Wort ein verbales Derivat von סַד = hebräisch סַד „Fussblock“ ist. Der Vers וְתָשֶׂם בַּסַּד רַגְלָי Hiob 13, 27 (vgl. auch 33, 11) zeigt nächste Verwandtschaft mit unserer Stelle. Es ist וְיִתַּסַּר als Ettaphal zu lesen, der regelmässig gebildet ist, wie אִתַּעַל von עלל, אִתַּחַל von חלל (Dalman S. 277). „Der Sohn, der belehrt, in den Block eingespannt und an dessen Füsse ארחא (wohl die *ποδοκάκη*) gelegt wird.“

Die Jahotriade von Elephantine.

Von Hubert Grimme.

Die Veröffentlichung der „Aramäischen Papyrus und Ostraka“ seitens E. Sachaus hat die Annahme, dass in der Gemeinde von Elephantine jüdische Rechtgläubigkeit zu Hause gewesen sei, ins Wanken gebracht. Sie liefert uns unumstössliche Beweise dafür, dass der Gottesdienst der Kolonie sich auf mehrere Götter erstreckt habe. Neben Jaho, der jedenfalls als Hauptgott anzusehen ist, standen 4—5 andere Götter: zu zweien von ihnen scheint jener in einem besonders nahen Verhältnis gestanden haben. Zu dieser Hypothese führt die Vergleichung von Anfang und Schluss der grossen Namenliste (Tafel 17—20). Jener lautet: „Dieses sind die Namen des jüdischen Heeres, das Geld gegeben hat für Gott Jaho — Mann für Mann 2 Schekel“; der Schlussatz aber sagt: „Das Geld, das heute in der Hand des Jedanjah, Sohnes des Gemarjah, lag, betrug 31 Keresch 8 Schekel. Davon: für Jaho 12 Keresch 6 Schekel, für אשמביתאל 7 Keresch, für ענתביתאל Geld im Betrag von 12 Keresch.“ Danach war das Geld, das laut der Ueberschrift für Gott Jaho gesammelt war, nicht diesem allein, sondern noch zwei anderen Göttern zugute gekommen. Diese Freigebigkeit Jahos ist kaum anders zu erklären, als dass die von ihm beschenkten Gottheiten mit ihm irgendwie verbunden waren, und zwar vermutlich in der Weise, dass alle drei im Kulte eine Triade bildeten — eine Form der Verehrung, die in der ägyptischen Religion der damaligen Zeit sehr üblich war. In der Erklärung dieser Jahotriade gipfelt nunmehr das Problem des Wesens der von den elephantinischen Kolonisten vertretenen Religion; vielleicht vermögen die folgenden Ausführungen den Weg zu seiner Lösung zu ebnen.

1. יהו.

Der Gott, der diesen Namen trug, stand unstreitig im Vordergrunde des Kultes von Elephantine; denn nach ihm war die אגורא, das wichtigste Gotteshaus der Gemeinde, benannt, und fast alle theophoren Namen der Kolonisten weisen auf ihn hin. Da in den Elephantinepapyri neben der Schreibung יהו auch dreimal (S.-C. E 14, L 13, Sach. Taf. 32,2) יהה vorkommt, so schliesst Sachau (S. 9f.) daraus auf die Aussprache Jāhō. Ich möchte dafür lieber Jaho sagen: nur, wenn man das o kurz nimmt, versteht man seine völlige Abstossung in allen elephantinischen Eigennamen, deren zweiter Komponent dieser Gottesname ist — wobei ich אביהו als Abīhu (vgl. Ex. 6, 23) lese, nicht, wie Sachau tut, als Abījāhō. Die spätgriechische Transkription *Ιαω* beweist nichts für die Länge des o; denn sie stammt anscheinend aus einer Zeit, da zwischen *ω* und *ο* nur noch ein qualitativer, nicht aber ein quantitativer Unterschied bestand.

Von der Form Jáho aus erklären sich uns alle Formen, in denen dieser Gottesname sonst noch vorkommt: nämlich hebräisch יְהוֹ und יוֹ, יָהוֹ, יָהּ und יָהּ, endlich auch יהוה. Im Hebräischen liess sich Jaho keiner der grammatischen Formkategorien einreihen; das führte zu mehrfachen naheliegenden Umformungen. In nebentoniger Anwendung liess sich der O-Laut halten, wenn man den Ton von der vorhergehenden Silbe auf ihn übertrug und zugleich auch wohl ihn verlängerte; so kam man zu יָהוֹ, das weiter noch in יוֹ kontrahiert werden konnte. Unter dem Haupttone hielt sich der Vokal a; das folgende o wurde indessen als unhebräisch empfunden und infolgedessen teils nach u hinübergeführt, wodurch יָהוּ eine Segolatform des Typus *חָגוּ, entstand, oder ganz abgestossen, wodurch man zu יָהּ gelangte, das in Eigennamen wohl infolge häufiger Verwendung zu יָהּ wurde. Was endlich die Form יהוה anbetrifft, die nicht, wie Sachau will, als Jaho zu lesen ist (da die Schreibung von einem o mit zwei quieszierenden Buchstaben im ganzen Semitischen unerhört ist), sondern als Jahue (יַהֲוֶה oder besser

יַהֲוֶה[1]), so liegt darin m. Er. eine Weiterbildung von Jaho mit der Plural- oder Abstraktendung -aj vor: ihre Anfügung an das o von Jaho brachte es mit sich, dass man diesen Vokal in konsonantisches u hinüberleitete. Läge den genannten hebräischen Formen ein Jahu zugrunde, so wäre sowohl יְהוּ regellos gebildet, als auch bliebe unerklärt, warum haupttoniges יָהוּ in der Verkürzung zu יָהּ und nicht zu יוּ wurde.

Ein Umstand fordert noch eine Erklärung: dass in den Elephantinetexten nicht, wie in der Bibel, neben יהו die Form יהוה gefunden wird. Zu diesem Zwecke gilt es, sich klarzumachen, wie beide Formen inhaltlich zueinander stehen. יהו ist reiner Eigenname: er bedeutet einen Gott, neben dem auch noch andere Götter Platz haben. Dagegen ist aus יהוה infolge der ihm angehängten Kollektiv-Abstraktendung der Eigennamenbegriff verflüchtigt; was vorher ein Gott war, ist zum Ausdruck der Gottheit schlechthin geworden, weshalb die Bibel ihm gelegentlich eine attributive oder genitivische Ergänzung (יהוה אחד bzw. יהוה צבאות) geben kann. So wird man seine Wiedergabe durch *κύριος* (LXX) und Dominus (Hieronymus) nicht als Paraphrase, sondern als direkte Uebersetzung bezeichnen müssen. Wenn in Elephantine Gott יהו verehrt wurde, so lag darin kein Hindernis, neben ihm noch andere Götter anzuerkennen; hätte man sich aber zur Jahwe-Idee bekannt, so wäre die Konsequenz davon ein reinmonotheistischer Kult gleich dem der israelitischen Propheten und der nachexilischen Gemeinde von Jerusalem gewesen.

Die Feststellung, dass Jaho die Urform ist, lässt den damit bezeichneten Gott als ursprünglich unhebräisch, ja unsemitisch erscheinen. Ersteres beweist ja auch sein Vorkommen in theophoren Eigennamen der Hammurabizeit. Von welcher Seite er aber den Semiten zugeführt worden ist, bleibt zurzeit ebenso dunkel, wie sein ursprüngliches Wesen. Und wüssten wir selbst, was sich die Gemeinde von Elephantine unter ihrem Jaho gedacht hätte, so kämen wir damit seinem Urbegriffe auch nicht viel näher.

2. אשמביתאל.

Dieser Name gibt sich als Komposition von אשם und ביתאל. Was ביתאל ist, hat Sachau (S. 82) unter Hinweis auf verschiedene elephantinische Eigennamen, die damit gebildet sind, so weit klar gemacht, dass man in ihm auf alle Fälle einen Gottesnamen zu sehen hat. Bezüglich אשם ist Sachau zu keiner Entscheidung gekommen; er befürwortet es, das Wort „als den Namen einer zurzeit unbekannten, vielleicht dem babylonischen Religionskreise angehörigen Gottheit zu deuten“ also etwa der אשימא von Hamath oder dem babylonischen Ischum gleichzustellen. Somit lässt er auch אשם in seiner Verbindung mit ביתאל unerklärt.

Ich gehe nun bei der Bestimmung der beiden Teile von der des Ganzen aus. Dieses findet seine Erklärung durch Heranziehung einer griechischen Inschrift, die V. Chapot in Kefer-Nebu (nordwestlich von Aleppo) entdeckt und 1902 veröffentlicht hat[1]. Sie handelt von der Zuweisung einer Oelmühle samt Zubehör an zwei „vaterländische“ d. h. nordsyrische Gottheiten, die die erste Zeile also nennt:

Σειμίῳ καὶ Συμβετύλῳ καὶ Λέοντι θεοῖς πατρῴοις.

In *Σείμιος* steckt die männliche ungestaltete *θεὰ Σίμα* der Bilinguis von Deir-el-Qal‘a (vgl. Rev. Bibl. XII, 404 ff.) bzw. die אשימא von Hamath (2 Kg., 17, 30); unter *Λέων* ist wohl die „syrische Göttin“, die Athargathe zu verstehen, da deren heiliges Tier der Löwe war. Die Endung von *Συμβέτυλος* lässt unklar, ob man es mit einer männlichen oder weiblichen Gottheit zu tun hat; aber sein Begriff enthält nur männliche Elemente. Zunächst *Συμ* = שֵׁם „Name“. Der „Name“ eines Gottes ist gleichbedeutend mit „Erscheinungsform“ oder „Aeusserung“; vgl. Amurru-Eigennamen wie Sumuabu „Seine göttliche Erscheinungsform ist Vater“, den phönizischen Gottesnamen עשתרת שמבעל (Eschmunezer Z. 18) d. i. „Aschtoreth, in der sich Baal offenbart“, endlich שם יהוה צבאות, wie laut dem durchaus nicht zu verändernden Texte von 2. Sam. 6, 2 der in der Bundeslade wohnende Jahwe hiess. Dann ist auch der אשמביתאל nur eine besondere Erscheinungsform des ביתאל. Von letzterem kann als sicher gelten, dass er nichts mit dem israelitischen Bethel, dem vergöttlichten Steine im alten Luz, zu tun hat; als „vaterländischer“ d. h. syrischer Gott wird er die Personifizierung eines der zahlreichen Baitylien darstellen, die nach klassischen Berichten Syrien aufwies.

[1] Ich ziehe letztere Vokalisation vor, besonders weil sich aus ihr die Schreibung -iama in den keilschriftlich überlieferten Judennamen der spätbabylonischen und persischen Zeit (z. B. Igdaliama) erklärt — allerdings unter der nicht einwandfreien — Voraussetzung, dass die Träger dieser Namen abweichend von den palästinensischen Juden sich nach Jahuē und nicht nach Jaho genannt hätten. Vgl. auch Kotalla, 50 bab. Rechts- und Verwaltungsurkunden (BA IV, 553).

[1] Von M. Lidzbarski in Ephemeris II, S. 323f. besprochen. [Zusatz bei der Korrektur: Inzwischen hat auch Lidzbarski in der Deutschen Literaturzeitung bei Gelegenheit seiner Besprechung der Sachauschen Ausgabe der Papyrus auf die Aehnlichkeit zwischen אשמביתאל und *Συμβετυλος* hingewiesen, ohne aber daraus die von mir hier und in „Theologie und Glaube“, III, 793—800 vertretenen Folgerungen zu ziehen.]

Formell deckt sich der אשמביתאל von Elephantine genau mit dem *Συμβετυλος* von Nordsyrien; Aleph protheticum vor שם hat im Hinblick auf arabisch اسم (oder galiläisch-samarit. אֲדָם = דָם „Blut“) nichts Auffälliges. Wenn man aber nach einer Verknüpfung beider Gottheiten sucht, die zugleich der engen Verbindung des אשמביתאל mit Jaho gerecht werden muss, so stellt sich m. E. folgende ohne Zwang ein. Als nach der Wegführung der zehn Stämme das israelitische Nordreich mit Leuten aus Babylonien und Nordsyrien neu bevölkert wurde, und jede Kolonistenschar ihre vaterländischen Götter nach Samaria mitbrachte, da entstand dort eine Religion, die die Bibel jedenfalls richtig also schildert: „Sie verehrten Jahwe, dienten dabei aber ihren Götzen“ (2. Kg. 17, 41). Dass *Σείμιος* = אשימא darin einbegriffen war, ist zufällig überliefert[1]; das macht das Gleiche von *Συμβετυλος* = אשמביתאל wahrscheinlich. Bedenkt man vollends, dass die elephantinischen Verehrer des אשמביתאל sich mit Vorliebe „Syrer“ (ארמי) nannten, so gelangen wir zum Schluss: Gott אשמביתאל wird kein anderer sein als der nordsyrische *Συμβέτυλος*; er gelangte nach Elephantine über Samaria, und seine ägyptischen Verehrer waren samaritanischer und in letzter Hinsicht nordsyrischer Nationalität. Wie sich bei dieser Annahme alle Schwierigkeiten lösen, die die Religion dieser Leute der Forschung bereiten muss, solange sie sie als Juden nimmt, habe ich an anderer Stelle[2] ausgeführt.

3. ענתביתאל.

Die nordsyrische Fährte, die uns zu אשמביתאל geführt hat, hilft uns auch der ענתביתאל nahe zu kommen. Wie ihr Grundbestandteil ביתאל jetzt zweifellos als derselbe syrische Gott zu deuten ist, der sich in אשמביתאל offenbart, so ergibt auch dessen Verbindung mit ענת nicht etwas eigentlich Neues, sondern nur eine Umgestaltung seines Aeussern. ענת (das ich ânnath lesen möchte) ist von Haus aus kein Göttername. Ich sehe in ihm das lautlich korrekte aramäische Aequivalent von äthiopischem g^{u}ehan ‘Geheimes’ und arabischem ǵannu „Dämon“, das mit einer Femininendung auftritt. Im Hebräischen entsprach ihm גַּן, das von mir in dieser Zeitschrift 1903, S. 281ff. als „Dämon“ nachgewiesen wurde, und weiter גַּנָּה, das bei Isaias zweimal, von den Exegeten noch unerkannt, im Sinne von „Dämonin“ vorkommt. Die erste Stelle ist Is. 1, 29:

כי יבושו (תבושו?) מאילים אשר חמדתם
ותחפרו מהגנות אשר בחרתם
כי תהיו כאלה נבלת עלה
וכגנה אשר־מים אין לה

Hier hat anscheinend Marti zuerst gesehen, dass אילים „Götter“ und nicht „Terebinthen“ bedeute und zu einem Wortspiele mit אלה „Terebinthe“ benutzt worden sei. Doch dass der Prophet auch die Begriffe גנות und גנה in verschiedener Bedeutung nimmt und daraus ein Wortspiel macht, ist ihm entgangen. Ich übersetze nun die Stelle:

„Fürwahr sie sollen (ihr sollt?) zu Schanden
werden von wegen der Götter, die euch
wohlgefallen,
Und sollt erröten von wegen der Göttinnen, die
ihr erwähltet.
Ja, ihr sollt wie eine Terebinthe werden, deren
Laub verwelkt,
Und wie ein Garten, dem es an Wasser fehlt.“

Die andere Stelle ist Is. 66, 17: המתקדשים והמטהרים אל־הגנות . . . . . יחדו יסופו. Ich verstehe nicht, wie die Exegeten hier mit der Wiedergabe von גנות durch „Gärten“ glauben auskommen zu können, und empfehle folgende Uebersetzung der Stelle: „Die sich heiligen und reinigen den Göttinnen entgegen . . .: sie werden allesammt zugrunde gehen.“

Da nun ענת dasselbe ist wie גנה (nämlich „Dämonin, Göttin“), so möchte ich ענתביתאל nicht als eine Kombination zweier Gottheiten, einer weiblichen und einer männlichen, nehmen, sondern als Gott Bethel, in den das weibliche Prinzip hineingetragen worden ist. Es war in der Religionsspekulation des vor deren Orients nichts Ungewöhnliches, sowohl weibliche Götter zu vermännlichen, wie männliche zu verweiblichen. Ein Beispiel für jenes liefert uns der oben erwähnte *Σείμιος*; der älteste deutlich erkennbare Fall von Verweiblichung eines Gottes ist עשתרכמש (Mescha Z. 17), insofern es wohl „Kemosch in weiblicher Gestalt“ bedeutet. Unsere ענתביתאל als „Bethel in weiblicher Gestalt“ zu erklären, liegt um so näher, als die Elephantinetexte auch eine ענתיהו erwähnen (Sach., Taf. 32, 2), zu deren Deutung als „weiblicher Jaho“ ein geschichtliches Moment hinleiten kann. Nach Jeremias Kap. 44 verehrten die Weiber der nach Aegypten ausgewanderten Bewohner Jerusalems mit Jahue noch eine Göttin, die den Namen oder vielleicht nur den Beinamen „Königin des Himmels“ führte. Da Jahue als „Gott des Himmels“ galt (Esdras 7, 23), so muss die „Königin des Himmels“ ein Stück seines Wesens dargestellt haben. In Elephantine, wo Gott Jaho den offiziellen Titel „Gott des

[1] Es ist auch zu erwägen, ob nicht, wie Hüsing vermutet, die Worte des Amos (8, 14) הנשבעים באשמת שמרון auf eine frühe Uebertragung des Kultes der אשימא von Hamath nach Samaria zu deuten seien.

[2] Theologie und Glaube, III, S. 793—800.

Himmels“ (z. B. Sach., Taf. 1, 15) führte, stand nun neben ihm die ענתיהו: da sie sicher, etwas vom Wesen des Jaho verkörpert hat, so liegt es ebenso nahe, in ihr die „Königin des Himmels“ wiederzuerkennen, wie auch sie als „Jaho in weiblicher Gestalt“ zu charakterisieren.

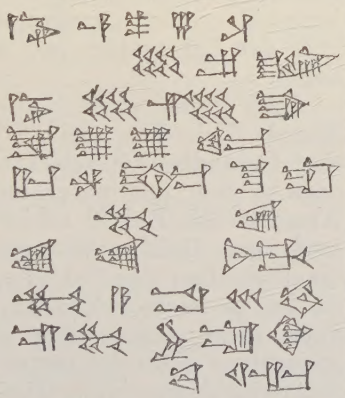
Ich fasse das Vorstehende also zusammen: Die drei Gottheiten, welche anscheinend eine Triade bildeten, verdankten ihre Verbindung dem äusserlichen Umstande, dass ihr Kulte nach der Verpflanzung nordsyrischer Stämme unter den Rest der Bewohner des Nordreiches auf dem Boden von Samaria zufällig zusammentrafen. Ihre gemeinsame Verehrung in Elephantine erscheint somit wie das Symbol des über Samaria der alten Heimat Syrien zustrebenden Nationalgefühles der jüdisch-aramäischen Kolonie.

A Tablet from Umma.

By S. Langdon.

I recently had occasion to examine a large number of tablets from Umma some of which I was able to obtain but the larger portion has been scattered in the hands of private persons. One tablet which I could not secure, and which may not come to the notice of Assyriologists again, attracted my attention because of the curious phrase *mu-zu* which is unique among tablets known to me. My version of the text runs as follows;

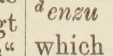
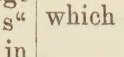
lal-ni 1 (gur) 155
ḳa še lugal
lal-ni še-zi-ga
saǧar[1] *ú-ú- dúg*
ur-^{d}*ne-gún ra*
mu-zu
su-su- dam[2]
mu a-rá 3 -kam
si-mu-ru-um-(ki)
ba-ǧul



„There is lacking 1 *gur* and 155 *ḳa* of barley according to royal measure. That which is lacking is barley which was taken away (from the official granary). The secretary (!) U-u-dug has made this known to Ur-Negun. It will bear interest (until returned). Year when Simurum was destroyed for the third time.“

[1] For the reading of *IŠ* as *saǧar* when employed as a title see Genouillac, TSA. No. 6 Rev. I 4 *saǧar-ra* Note also *saǧar-sà-ga* = *re'a*, Hilprecht, OBI 129 obv. II 14.

[2] For *su-su-dam* = *ruddû* to add to, pay interest, see Huber, in *Hilprecht Anniversary Volume* 193. The root is *sug*, v. p. 243 of the writer's *Sumerian Grammar*.

[Certain tablets from *Umma* have  ^{d}*enzu* for the ordinary  ^{d}*enzu*, which establishes the reading as Ibil-*Sin*.]

Besprechungen.

Der Islam. Zeitschrift für Geschichte und Kultur des islamischen Orients. Herausgegeben von C. H. Becker. Mit Unterstützung der Hamburgischen wissenschaftlichen Stiftung. Bd. I. Strassburg, Trübner, 1910. Bespr. von Eugen Mittwoch, Berlin.

Die Zeiten liegen nicht allzuweit hinter uns, da an unseren Universitäten die Vertretung so verschiedener Disziplinen, wie der semitischen Sprachen, der indischen Philologie, des Türkischen und Persischen in der Hand eines und desselben „Orientalisten“ lag. Ja, wenn wir die Vorlesungsverzeichnisse genau daraufhin durchsehen, können wir vereinzelte Reste dieser Erscheinung auch heute noch feststellen. Im allgemeinen aber hat sich, Hand in Hand mit der allgemeinen Spezialisierung der Wissenschaften auch in der unserigen eine Abgrenzung der einzelnen Disziplinen vollzogen oder doch wenigstens angebahnt. Die Assyriologie ist so ziemlich auf dem Wege, sich als Sonderwissenschaft durchzusetzen. Aber auch die „Arabistik“ kann heute unmöglich mehr als einheitliche Wissenschaft betrachtet werden. Arabische Philologie, Literaturgeschichte, Archäologie und „Islamkunde“, jedes dieser Gebiete ist gross und ergiebig genug, um eine volle Arbeitskraft zu verlangen.

Nachdem die „Wissenschaft vom Islam“ d. i. die Disziplin, die sich mit der Geschichte und Kultur der islamischen Völker in Vergangenheit und Gegenwart beschäftigt, lange Zeit vornehmlich im Auslande gepflegt worden ist, macht sich in letzter Zeit erfreulicherweise auch in Deutschland das Interesse für sie von Jahr zu Jahr mehr bemerkbar. Darum war es mit Freuden zu begrüssen, dass der Professor für Islamkunde am Hamburger Kolonialinstitut C. H. Becker dieser Wissenschaft auch in Deutschland ein eigenes Organ bereitet hat.

Nachdem der erste Band der Zeitschrift abgeschlossen vor uns liegt und auch vom zweiten inzwischen bereits einige Hefte erschienen sind, darf dankbar konstatiert werden, dass der verdiente Herausgeber auf dem besten Wege ist, das hohe Ziel, das er sich mit der Begründung dieses neuen Organs gesteckt hat, zu erreichen, „im Verein mit den interessierten Fachgenossen der Wissenschaft vom Islam nicht nur ein würdiges Heim zu schaffen, sondern auch ihre Vertiefung und Erweiterung nachdrücklich zu fördern.“

In jedem Heft kommen zunächst einige

grössere Aufsätze zum Abdruck; es folgen „Kleine Mitteilungen und Anzeigen"; den Beschluss bildet eine Bibliographie.

Im Rahmen einer kurzen Anzeige kann ich auf die einzelnen Aufsätze des ersten Bandes, die die verschiedensten Gebiete der in sich schon recht verzweigten Wissenschaft vom Islam behandeln, nicht näher eingehen. Man kann mit Fug und Recht behaupten, dass jeder von ihnen eine dankenswerte Förderung der vielgestaltigen Probleme des Islams bedeutet und dass mancher von ihnen diese Probleme von neuen Gesichtspunkten aus beleuchtet. Historische, politische, theologische, juristische, medizinische und kunstgeschichtlich-archäologische Fragen werden in diesen Aufsätzen behandelt. Mehr allgemeiner Art ist der Aufsatz von Becker „Der Islam als Problem", der die Zeitschrift „mit dem Versuch eröffnet, die grossen Linien der islamischen Entwickelung zu zeichnen".

Im einzelnen kann man freilich verschiedener Ansicht darüber sein, ob der eine oder andere Artikel, z. B. der an sich für die Geschichte der arabischen Medizin sehr bedeutungsvolle Aufsatz von Seidel, streng genommen, in den Rahmen der Zeitschrift — gemäss dem Programm, das der Herausgeber sich gestellt hat — hineingehört oder nicht. Allein Becker tut sicherlich recht daran, dieses Programm möglichst weitherzig auszulegen. So wäre es denn auch sehr erwünscht, wenn auch kleine Sonderuntersuchungen über Einzelfragen der Islamwissenschaft, z. B. der Dogmatik und Theologie, berücksichtigt würden. Wenn es dabei zumeist auch ohne den Abdruck der fast durchweg noch unveröffentlichten Texte nicht abgehen wird, so kann das Prinzip, dass alle Texte mit Uebersetzung zu versehen sind, nach Möglichkeit beibehalten werden.

Inhalt und Anlage des ersten Bandes berechtigen zu der Erwartung, dass die neue Zeitschrift in ihrer weiteren Entwickelung der Wissenschaft vom Islam reiche Anregung und Förderung wird zuteil werden lassen.

Codex Leidensis 399, 1. Euclidis Elementa ex interpretatione Al-Hadschdschadschii cum commentariis Al-Narizii. Arabice et latine ediderunt notisque instruxerunt R. O. Besthorn et J. L. Heiberg. Hauniae: In Libraria Gyldendaliana (F. Hegel et Fil.). Partis I fasciculus I (II, 1—88) 1893; part. I fasc. II (89—191) 1897; part. II fasc. I (1—79) 1900; part. II fasc. II (1—147) 1905; part. III fasc. I (1—81) 1910. Bespr. von Karl Lokotsch, Köln.

Der berühmte Geschichtschreiber der Mathematik Montucla klagt einmal: „Il est fort à regretter que parmi ceux qui savent l'arabe, personne n'ait le goût des mathématiques, et rue parmi ceux qui possèdent les mathématiques, personne n'ait le goût de la littérature arabe"[1]. In der Tat weist auch das vorige Jahrhundert kaum ein Dutzend Gelehrte auf, die sich eingehender mit der Mathematik des arabisch sprechenden oder schreibenden Orients beschäftigt haben; diese wenigen allerdings haben wirklich Hervorragendes für die so lange vernachlässigte Disziplin der Geschichte der Mathematik geleistet, man denke nur an Sédillot, Woepcke, Boncompagni, Klamroth. Um so mehr ist es zu begrüssen, wenn Orientalist und Mathematiker Hand in Hand gehen, um der Gelehrtenwelt ein so wichtiges Material vorzulegen, wie dies bei der Bearbeitung des zu besprechenden Werkes geschehen ist. Der durch seine Euklidstudien rühmlichst bekannte J. L. Heiberg bearbeitet seit dem Anfange der 90er Jahre des vorigen Jahrhunderts in Verbindung mit seinem Kopenhagener Kollegen, dem Arabisten R. O. Besthorn, die älteste arabische Euklidübersetzung. Es wäre vielleicht erwünscht gewesen, wenn die Bearbeiter an den Anfang des ersten Heftes eine bio- und bibliographische Einleitung über den Uebersetzer und seine Uebersetzung gestellt hätten. Wir dürfen wohl erwarten, dass am Ende des letzten Heftes die gewünschten Angaben zu finden sein werden. Wenn es auch nicht Aufgabe noch Absicht der gegenwärtigen Anzeige ist, in dieser Beziehung den Herausgebern vorzugreifen, so ist es doch zur rechten Würdigung des Werkes fast notwendig, jedenfalls nicht unangemessen, einige Worte über den Uebersetzer und seine Arbeit zu verlieren.

Ḥâgī Ḫalfa[2] erzählt uns, dass der Ḫalîf al-Manṣûr (754—775) an den Byzantinischen Kaiser eine Gesandtschaft schickte mit dem Ergebnis, dass er von ihm unter anderen Büchern eine Abschrift des Euklid erhielt. Ebenso erlangte auch der Ḫalîf al-Ma'mûn (813—833) u. a. Handschriften des Euklid von den Byzantinern. So ist es leicht erklärlich, dass Euklid, wenn auch nicht gerade das allererste, so doch wenigstens eines der ersten Bücher ist, das aus dem Griechischen ins Arabische übersetzt wurde[3]. Der diese Uebersetzung anfertigte, war al-Ḥaǧǧâǧ ibn Jûsuf ibn Maṭar (im Codex Leidensis I, 1 pag. 5 übrigens mit Auslassung von ابن nur الحجّاج بن يوسف مطر genannt), der nach Ja'ḳûbī auch an dem Baue von Baġdâd beteiligt war. Wohl schwerlich kann er bereits

[1] Histoire des mathématiques. Nouv. éd. An. VII. I, pag. 383.

[2] Lexicon bibliographicum et encyclopaedicum ed. G. Fluegel. Lipsiae 1835—58. III, pag. 91—92.

[3] Cf. Klamroth, Ueber den arabischen Euklid pag. 303, in ZDMG XXXV, 1881, pag. 270—326.

bei der Grundsteinlegung, die bekanntlich 764 (= 145 d. H.) stattfand, tätig gewesen sein, da er seine übersetzerische Tätigkeit unter der Regierung von Harûn ar-Rašîd (786—809) und al-Ma'mûn (813—833) ausübte. Seine Blüte fällt also etwa in die Zeit von 786—830 (= 170—215 d. H.). Nach dem Fihrist[1] übersetzte al-Ḥaǧǧâǧ ausser den Elementen Euklids ein Buch, „Ueber den Spiegel von Aristoteles" betitelt, das vielleicht mit der Euklid zugeschriebenen Katoptrik identisch ist, und den in einer Leidener Handschrift (1044) noch vorhandenen Almagest des Ptolemaeus. Diese Handschrift ist von Wichtigkeit, weil in ihr neben al-Ḥaǧǧâǧ mit dem Zunamen „der Rechner (الحاسب)" als Uebersetzer noch Serǧûn ibn Helîā ar-Rûmī, der wahrscheinlich identisch ist mit Serǧis ar-Râsī[2], genannt wird. Dieser, ein Jakobit aus Râs al-'Ain in der Gegend von Ḥarrân lebte nach Abû'l-Farâǧ im 6. Jahrhundert, er war nämlich ein Zeitgenosse Justinians (527—565). Wenn also die Angabe in der Handschrift richtig ist, so kann sie als Beweis dafür dienen, dass der Almagest zuerst ins Syrische, eben von diesem Sergius, übertragen und dann von al-Ḥaǧǧâǧ ins Arabische übersetzt wurde.

Was nun die Uebersetzung der Elemente angeht, so wird in ihrer Vorrede (pag. 4—5), die uns nun durch die Mühewaltung der beiden Kopenhagener Gelehrten bequem zugänglich gemacht worden ist, mitgeteilt, dass unter der Regierung von Harûn ar-Rašîd dem Ḥaǧǧâǧ von Jaḥja ibn Ḫâlid ibn Barmak befohlen wurde, die Elemente Euklids ins Arabische zu übersetzen. Während der Regierung des Ḫalîfen al-Ma'mûn brachte al-Ḥaǧǧâǧ seine Uebersetzung in eine kürzere Form für die Fachgelehrten (اهل الفهم), während die erste Ausgabe für die Laien (العامّة) bestimmt blieb. Dem verkürzten Texte, der uns hier vorliegt, fügte Abû'l-'Abbâs al-Faḍl ibn Ḥâtim an-Narîzī einem Kommentar hinzu, wozu er den Stoff aus den Werken anderer Geometer (مهندسين) und Kommentatoren Euklids (مِن كلام مَن شرح), hauptsächlich aus Simplicius (سنبليقيوس), Heron (ايرُن) und Pappus (بَنبُس), schöpfte. Dieser Kommentator, gewöhnlich nach der in der Gegend von Šîrâz gelegenen persischen Stadt Nairîz النَيْريزي genannt, der etwa um 310 d. H. (= 922) starb, war unter seinen Zeitgenossen als bedeutender Mathematiker geschätzt. Von seinem Kommentar zu den Elementen ist uns eine lateinische Uebersetzung der ersten zehn Bücher durch Gerhard von Cremona († 1187) erhalten in Krakau (Nr. 569). Nach dieser Handschrift wurden sie von Curtze herausgegeben[1]. Die literarhistorische Bedeutung dieses Kommentars liegt lediglich in den zahlreichen Anführungen von Stellen aus Simplicius und Heron, die uns anderweits nicht überliefert sind. Uebrigens liest man in dem Leidener Handschriftenkataloge von de Jong und de Goeje III, pag. 38, dass die Randbemerkungen, die unsere Ausgabe vorsichtigerweise nur mit den Worten „in margine legitur" einleitet, von Sa'îd ibn Mas'ûd ibn al-Ḳaṣṣ stammen, der wohl zur Zeit des letzten Ḫalîfen al-Mu'taṣim († 656 d. H. = 1258) starb.

Ueber die Uebersetzung des al-Ḥaǧǧâǧ hat sich bereits in den 80er Jahren Klamroth ausführlicher verbreitet in seiner oben erwähnten Abhandlung. Allerdings kommt er zu dem Resultate, dass sich eine Herausgabe dieser Arbeit nicht lohnen würde, weil die Uebersetzung nicht die Eleganz und Feinheit der später von Iṣḥâḳ ibn Ḥunain († 910) angefertigten besitzt, aber man bedenke doch, dass es die érste Uebersetzung eines mathematischen Werkes überhaupt war; dass eine solche nicht immer elegant und mustergültig ausfallen kann, zeigt doch z. B. — omne simile claudicat — die Uebersetzung des Papyrus Rhind durch August Eisenlohr (1877); hier wie dort lagen die Verhältnisse, cum grano salis genommen, ähnlich. Vom Texte des al-Ḥaǧǧâǧ und dessen lateinischer Uebersetzung liegen jetzt die ersten vier Bücher der Elemente vor, für deren Bearbeitung die beiden Herausgeber 17 Jahre benötigten, so dass das vollständige Werk, die sechs ersten Bücher umfassend, wohl erst ca. 1918 vorliegen dürfte ان شاء الله. Diese lange Dauer der Herausgabe ist das erste, was einem auffällt; sie wird wohl auch der Grund dafür sein, dass eine Reihe von deutschen Bibliotheken das Werk nicht angeschafft haben, z. B. ist es nicht vorhanden auf den Universitätsbibliotheken Bonn, Freiburg i. B., Tübingen und auf der sonst mit mathematischen, zumal auch mathematisch-historischen Werken sehr gut ausgestatteten Frankfurter Stadt-Bibliothek. Weiterhin fällt auf, dass jedes Buch der Elemente für sich paginiert ist; es wäre doch wohl praktischer gewesen, das ganze Werk mit durch-

[1] Kitâb el-Fihrist von Abû'l-Farâǧ el-Nadîm, herausgeg. von Flügel, Rödiger u. Müller. Leipzig 1871—72, pag. 252, 265—68.

[2] Cf. E. Meyer, Geschichte der Botanik. Königsberg 1856. III, pag. 33—37. — Lucien Leclerc, Histoire de la médicine arabe. Paris 1876. I, pag. 173.

[1] Supplementum ad Euclidis opera omnia ed. Heiberg et Menge. Leipzig 1899.

laufender Paginierung auszustatten. Drittens habe ich einige Kleinigkeiten in der Umschreibung arabischer Namen auszusetzen, die nicht überall konsequent durchgeführt ist. So ist das lateinische ch verschieden benutzt worden in den Worten Chalid خلد und Rachid رشيد (I, pag. 5, 7); umgekehrt ist ein und derselbe arabische Buchstabe im Lateinischen verschieden umschrieben: الحجّاج al-Hadschdschadschius, dagegen الكردجات al-Kurdaschat. Etwas Aehnliches ist in den Figuren vorgekommen. So liest man in der Umschreibung des ج in der Figur Γ, dagegen im Texte G (I, pag. 43 et passim), aber vorher (pag. 17, 19, 23, 25) steht auch in der Figur G. Dass manche Zitate heutzutage durch treffendere ersetzt werden können, ist nur eine Folge der ein Vierteljahrhundert betragenden Dauer der Herausgabe, z. B. könnte I, pag. 5* jetzt passender auf Liber Mafātīḥ al 'Olūm ed. v. Vloeten 1895 pag. ۱۳۷ hingewiesen werden: *στοιχεῖα* = اسطقس usw. Der Druck des lateinischen und arabischen Textes ist ganz ausgezeichnet; an Druckfehlern findet man keine sinnstörenden, sondern nur solche, die jeder Leser leicht selbst verbessern kann, z. B. I, pag. 7, 15 lies „elementorum“ statt „elementoruum“ — pag. 8, 4 lies المتّفقُ statt المتّفقِ — pag. 16, 1 lies العُنصُر statt العَنصُر — pag. 16, 6 lies مَعلوم statt مُعلوم — pag. 17, 13 lies „puncta“ statt „puncto“ — pag. 19, 8 lies „autem“ statt „autam“ — pag. 21, 2 v. u. lies „angulo“ statt „angnlo“ — pag. 25, Anm. 1) lies الجهة statt الجهه — pag. 30, 12 lies ذلك statt ذللا — pag. 31, 17 lies „paulo“ statt „paullo“ u. a. m. Zum Schlusse weise ich nur noch auf die für jeden interessante Stelle (I pag. 12, 19 sqq.) hin, wo der Ausspruch *Δός μοι ποῦ στῶ, καὶ τὴν γᾶν κινασῶ* des Archimedes ارخميذس (pag. 12, 18) mit den Worten wiedergegeben wird: ايّها الفتى اِقرّ لى بانه مُمكِنٌ ان ارتفع فأقِفَ خارج الارض وانا أُريك انّى احرّك الارض Si mihi concesseris, iuvenis, fieri posse, ut extra terram in altum tollar, tibi probabo me terram movere posse.

Hope W. Hogg: Survey of Recent Assyriology. Second Period. 1908—1909. Edinburgh, Otto Schulze & Co., 1910. 70 S. 1 sh. 8 d. Besprochen v. F. Bork, Königsberg i. Pr.

Der vorliegende zweite Bericht Hope W. Hoggs über die Fortschritte der Assyriologie zeichnet sich, wie schon der erste, durch eine erfreuliche Vollständigkeit und Umsicht aus. Für den Fernerstehenden ist die ausgiebige Berücksichtigung der Randgebiete sehr wertvoll. Als ganz besonders rühmenswert empfinde ich es, dass der Verfasser vorwiegend referiert und sein eigenes Urteil nicht ohne Not hervortreten lässt. Man kann nur wünschen, dass diese vortrefflichen Berichte in derselben Weise weiter erscheinen möchten.

O. Procksch, Prof. D.: Studien zur Geschichte der Septuaginta. Die Propheten. [Beitr. z. Wissensch. vom AT, herausg. v. R. Kittel. 7.] Leipzig, J. C. Hinrichs, 1910. Bespr. v. J. Herrmann, Breslau. M. 4; geb. M. 5.

Die Studie von Procksch, welche dem der Wissenschaft zu früh entrissenen Giesebrecht gewidmet ist, beschäftigt sich mit dem Septuagintatext der Propheten unter Ausschluss von Daniel. „Dabei sind besonders die Minuskeln berücksichtigt und ist eine Gruppierung dieser Handschriften versucht, soweit sie sich überhaupt zu grösseren Familien zusammenfassen lassen. Doch ist der nächste Zweck kein anderer, als der, in den entstehenden Minuskelgruppen bestimmte Typen zu gewinnen, die einmal in archetypischen Unzialhandschriften vorhanden gewesen sein müssen, aus denen später die uns vorliegenden Minuskeln geflossen sind. Es gilt also neben die vorhandenen Unzialen B, ℵ, A, Q usw. noch weitere Typen zu stellen, die jetzt nicht mehr durch Unzialen vertreten sind“. Solcher Typen findet Procksch drei. Sie treten in bestimmten Minuskelgruppen hervor, auf Grund deren Procksch zunächst Textproben gibt, und zwar unterscheidet er eine hexaplarische, eine vorhexaplarische und eine luzianische Gruppe. — Der zweite Teil der Arbeit ist der Untersuchung des Textverhältnisses der aus den Minuskeln gefundenen Typen zu den bekannten Unzialen und zueinander gewidmet; Procksch zieht ausser seinen den drei Minuskelgruppen zugrunde liegenden verlorenen Archetypen, die er mit I II III bezeichnet, B ℵ A Q und V heran. Nach seinen Untersuchungen ist B von hexaplarischen Einflüssen durchaus nicht frei geblieben, ja häufig mehr davon berührt als A Q. Im Gegensatz zu A Q hat der Verfasser von B auf die möglichste Annäherung des Umfangs an Mas. verzichtet; dagegen zu Korrekturen im kleinen hat er die Hexapla häufig benutzt. Hexaplarisch im technischen Sinne des Hieronymus ist B somit nicht. Rahlfs' Hypothese vom hesychischen Charakter von B darf als sehr wahrscheinlich gelten. Aus gemeinsamer Grundlage der ältesten Septuaginta B ℵ A Q zweigten sich zwei Haupttypen ℵ B und A Q ab. Die Gruppe ℵ B enthält eine selbständige Reihe von Varianten gegen

A Q, die besonders in Jer. textkritisch von grossem Werte sind. Doch weist ausserdem ℵ B bereits hexaplarische Bearbeitung auf. In B ist die Bearbeitung durch die hesychische Rezension bedeutend weiter gegangen und hat B gegenüber ℵ und der gemeinsamen Grundlage ℵ A Q immer mehr isoliert. Die Gruppe A Q darf neben ℵ A Q in Dod. und Jes. als wertvollste Textgruppe angesehen werden; doch in Jer. und noch mehr in Ez. ist die hexaplarische Bearbeitung sehr stark, und zwar in Q noch stärker als in A. A ist unter allen Kodizes des Propheten der wertvollste und originellste, mit Q vertritt A neben ℵ B einen selbständigen Texttypus. Nach A ist ℵ am wichtigsten. V zeigt zwei ganz verschiedene Schichten; die eine steht in engem Verhältnis zu I, die andere (Ez.) zu III; V gehört B ℵ, nicht zu A Q. I ist, byzantinischer Herkunft, eine sehr originelle, aber bereits hexaplarisch bearbeitete Gruppe, und gehört zu den wertvollsten hexaplarischen Typen, die wir überhaupt haben; unter allen ist sie der ältesten hexaplarischen LXX, die Origenes verfasste, am nächsten. Man kann mit ihrer Hilfe in die Arbeit des Origenes ziemlich tief hineinblicken. I steht zwischen B ℵ und A Q halbwegs in der Mitte, gehört aber mit ℵ zusammen. Da nun B mit ℵ ursprünglich eng zusammen gehört, so war also B ℵ der Haupttypus, zu dem die origenistische LXX gehörte. II hat enge Beziehung zu A Q und ist ganz nahe verwandt mit A. Die Gruppe II A wird noch wertvoller, wenn I hinzutritt, wiederum wertvoller ist I + II. II bietet, wenigstens in Dod. und Jes., einen wesentlich vorhexaplarischen Text; in Jer. und Ez., dagegen fand früh hexaplarische Beeinflussung statt. Für Luzian ist die nicht hexaplarische Volksbibel (*κοινη*) die Grundlage gewesen, die zu B ℵ I gehört, und zwar am nächsten zu I, so dass also auch hier ein Typus vorliegt, der mit der LXX des Origenes verwandt war. Diese *κοινη* wurde von Luzian mit reichstem hexaplarischem Apparat ausgestattet und dem Umfang und Inhalt von Mas. möglichst angenähert. Ausserdem hat aber Luzian aus dem hebraisierenden Jargon der LXX wirkliches Griechisch zu machen gesucht, um die Kirchenbibel in ein klassizistisches Gewand zu kleiden, in dem sie sich in der griechischen Welt sehen lassen konnte. Glücklich kann das Unternehmen nicht genannt werden, so wenig wie die Revision der altlateinischen oder der Lutherbibel. III* (d. h. III ursprünglich) hat B ℵ I sehr wenig, A Q II dagegen nicht unerheblich beeinflusst. — Der dritte Teil der Arbeit enthält eine Skizze über kirchliche Literaturkreise, in denen die Haupttypen der LXX gewirkt zu haben scheinen. Sie beschränkt sich auf ein paar Hauptwerke und beansprucht nicht, abgeschlossen und vollständig zu sein. Procksch stellt selbst am Schlusse in einer längeren Zusammenfassung dar, was sich aus alledem für die Textgeschichte der LXX ergibt. Durch diesen Schlussabschnitt wird der Eindruck verstärkt, dass das Werk von Procksch eine für die Textgeschichte der LXX sehr bedeutsame Arbeit darstellt und das die an wertvollen Ergebnissen und fruchtbaren Anregungen reiche Untersuchung einen dauernden Platz in der Septuagintaforschung einnehmen wird.

Johannes Flemming — Adolf Harnack: Ein jüdisch-christliches Psalmbuch aus dem ersten Jahrhundert. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1910. M. 4.50; geb. M. 5.50.

A. Ungnad — W. Staerk: Die Oden Salomos. Bonn, A. Marcus und E. Weber's Verlag, 1910.

G. Diettrich: Die Oden Salomos unter Berücksichtigung der überlieferten Stichengliederung . . . übersetzt und mit einem Kommentar versehen (Neuntes Stück der Neuen Studien zur Gesch. d. Theol. u. Kirche herausg. v. N. Bonwetsch u. R. Seeberg). Berlin, Trowitzsch & Sohn, 1911.

J. Labourt et P. Batiffol: Les Odes de Salomon — traduction française et introduction historique. Paris, Librairie Victor Lecoffre. J. Gabalda et Cie., 1911.

Wilhelm Frankenberg: Das Verständnis der Oden Salomos (Beihefte zur Zeitschrift f. d. alttest. Wiss.). Giessen, Alfred Töpelmann, 1911. Bespr. von F. Perles, Königsberg i. P.

Die von J. Rendel Harris in einer syrischen Handschrift neben den Psalmen Salomos aufgefundenen und herausgegebenen 42 Oden schienen der Kritik so schwierige Aufgaben zu stellen, dass in den letzten zwei Jahren schon eine ganze Literatur darüber erschienen ist. Dass der vorliegende syrische Text aus dem Griechischen übersetzt ist, war für jeden Kenner sofort klar. Doch nicht so leicht war die Entscheidung darüber, ob die Oden schon im Original griechisch, oder wiederum nur aus einer semitischen (hebräischen oder aramäischen) Vorlage übersetzt waren. War doch auch noch vollkommen unentschieden, in welchem Kreise diese Oden entstanden, ob sie jüdisch oder christlich, einheitlich oder überarbeitet sind. Gegen jede dieser Annahmen sprachen gewichtige Gründe, denn die Oden zeigen eine so eigenartige individuelle Frömmigkeit und entbehren der meisten charakteristischen jüdischen wie christlichen Züge, dass man vor etwas ganz neuem und unbekanntem zu stehen glaubte, ja schon an heidnischen Ursprung dachte. Für jüdischen Ursprung schien die Tatsache zu sprechen, dass die Oden nicht nur neben den Psalmen Salomos aufgefunden wurden, sondern auch in noch vorhandenen patristischen Anführungen als Bestandteile des alttestamentlichen Kanons erscheinen. Vor allem aber sprach die zweimalige Erwähnung des Tempels, unter dem man doch nur den jerusalemischen

verstehen zu müssen glaubte, für die Annahme jüdischen Ursprungs. Gewichtige Gründe sprachen aber auch gegen diese Annahme. Nirgends, auch nicht im griechischen Judentum, findet sich etwas nur annähernd so farbloses wie diese Oden. Die völlige Loslösung von allem Nationalen und Gesetzlichen, wie sie uns hier entgegentritt, passt zu keiner der uns bekannten religiösen Richtungen des Judentums, und auch der positive Gedankengehalt der Oden zeigt kaum Berührungspunkte mit jüdischen Ideen, was um so bemerkenswerter ist, als die Oden formell sich eng an die alttestamentlichen Psalmen anschliessen. Dazu kommt, dass eine Reihe von Oden ausgesprochen christlichen Charakter trägt, so dass man bei Annahme einer jüdischen Grundschrift die betreffenden Oden erst als interpoliert nachweisen müsste.

Gegen die Annahme eines christlichen Ursprungs der ganzen Sammlung spricht wiederum die von Harnack (S. 74) betonte Tatsache, dass „in den Gesängen der Name Jesu, sein Kreuz und Leiden, sein Wort und Vorbild ebenso vollständig fehlen wie alle Gedanken von Sünde, Busse, Taufe und Vergebung, dass in ihnen ferner die Worte (bezw. Gedanken) „Kirche", „Brüderschaft", „Gemeinschaft" usw. nicht vorkommen, während sie erfüllt sind von *φῶς, ἀγάπη, ζωή, γνῶσις, ἀνάπαυσις* und *ἀφθαρσία*, und fast nur auf individuellen Erlebnissen fussen und überwiegend nur Individuelles begehren". Harnack verkennt auch nicht, dass sie weder dem „vulgären palästinensischen Judentum" zugesprochen werden können, noch nach Alexandrien oder in die Diaspora versetzt werden können, kommt aber doch zu dem Schlusse, dass sie zum grössten Teil jüdisch sind, und fasst sein Urteil dahin zusammen (S. 75): „Ihrer Gesamthaltung nach dürfte man sie etwa zwischen die Weisheit Salomos und die johanneischen Reden stellen, aber mit deutlicher palästinensischer Färbung."

Nächst Harnack versucht auch Diettrich, den jüdischen Charakter der ursprünglichen Sammlung zu erweisen, und muss daher gleich ihm zahlreiche Interpolationen annehmen, die er auch aus der poetischen Form der Oden begründen zu können glaubt. Er geht sogar noch weiter als Harnack und meint, dass die Mehrzahl der Oden noch dem orthodoxen Judentum angehören könne (S. VII). Zur Stütze dieser Annahme trägt er in den Fussnoten zu seinem Kommentare Parallelen aus der spätjüdischen Literatur zusammen, deren Beweiskraft er übrigens selbst gering bewertet (S. X). Ueber die Ursprache der Oden urteilt er (S. XI, Anm. 1) reservierter als Harnack, der (S. 105) ein semitisches Original für wahrscheinlich hält.

Im Gegensatz zu den beiden genannten Forschern und teilweise schon vor ihnen haben sowohl Wellhausen[1] als auch Gunkel[2] die Oden als ein einheitliches christliches Werk zu erweisen gesucht, und zwar Wellhausen als unter dem Einfluss des Johannesevangeliums stehend, während Gunkel sie in gnostischen Kreisen entstanden glaubt. Auch die Arbeit der katholischen Gelehrten Labourt und Batiffol hält an der Einheitlichkeit der Oden fest und glaubt, dieselben als doketisch erweisen zu können. Conybeare[3] und Fries[4] wiederum sind unabhängig voneinander zu dem Resultat gekommen, dass es sich um montanistische Lieder handle, wodurch namentlich die Erwähnung des Tempels eine befriedigende Erklärung fände.

Während alle bisher genannten Forscher wenigstens in dem einen Punkte übereinstimmen, dass in den Oden ein ästhetisch wie religionsgeschichtlich gleich wichtiges Werk vorliege, schätzt Frankenberg die Oden nach beiden Richtungen hin sehr gering ein, spricht ihnen formell wie inhaltlich jede Originalität ab und erklärt sie als aus der Gedankenwelt der alexandrinischen Gelehrten hervorgegangen. Durch eine höchst verdienstvolle Rückübersetzung der Oden ins Griechische wie durch Beibringung von zahlreichen Parallelstellen aus den alexandrinischen Schriften sucht er sein nur kurz formuliertes Urteil genauer zu belegen.

Referent hat in dieser kurzen Anzeige absichtlich nur ein Résumé der Ansichten der verschiedenen Gelehrten gegeben. Eine genaue Prüfung der Oden wie der darüber erschienenen Literatur hat ihn nämlich davon überzeugt, dass nicht nur die Ursprache der Oden griechisch, sondern auch ihr Verfasser nur ein Nichtjude gewesen sein kann, und wiederum eine Entscheidung darüber, welchem christlichen Kreis sie entsprungen sind, entzieht sich seiner Kompetenz. Für Gelehrte, die sich unabhängig ein Urteil bilden wollen, empfiehlt es sich, den syrischen Text (oder wenn sie diesen nicht verstehen, die Uebersetzung von Ungnad und Staerk) mit steter Vergleichung der Rückübersetzung von Frankenberg durchzustudieren. Bei genügender Vertrautheit mit dem jüdisch-griechischen Schrifttum werden sie bald selbst den Eindruck gewinnen, dass sie hier vor einer dem Judentum völlig fremden eigenartigen Mystik stehen und dass gerade die äussere Aehnlichkeit mit den Psalmen die tiefe innere Gegensätzlichkeit noch stärker fühlbar macht.

[1] Goettingische gelehrte Anzeigen 1910 p. 629 ff.
[2] Zeitschr. f. d. Neutest. Wiss. 1910 p. 291 ff.
[3] ibid. 1911, 70 ff.
[4] ibid. 1911, 108 ff.

Karl Wessely: Die griechischen Lehnwörter der sahidischen und boheirischen Psalmenversion (Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien, Philosophisch-historische Klasse, Band LIV.). Wien, in Kommission bei Alfred Hölder, 1910. 37 S. 4°. Besprochen von F. Rösch, Algier.

Die griechischen Lehnwörter im Koptischen wurden bis jetzt nur sehr selten zum Gegenstand eingehender systematischer Untersuchungen gemacht. Ausser den Arbeiten Revillouts und Rückerts[1] haben wir keine umfassendere Behandlung dieser Materie. Die ausgiebige Verwendung griechischer Lehnwörter ist eine Eigentümlichkeit sämtlicher koptischen Texte, so verschieden sie auch nach Mundart, Inhalt und Alter sein mögen. Die griechischen Vokabeln wurden in der älteren Zeit am Anfang ihres Eindringens von den Kopten als Fremdwörter empfunden und als solche behandelt. Das Kennzeichen als Fremdwort haftet dem griechischen Ausdruck anfänglich besonders da an, wo ein griechischer casus obliquus in den koptischen Kontext übernommen wurde (z. B. S. ⲛ̀ⲥⲉⲛⲡⲁⲓⲇⲁⲓⲥ, *ἐν πέδαις*, Psalm 148, 8; S. ⲧⲱⲁⲏ ⲁⲓⲁⲯⲁⲗⲙⲁⲧⲟⲥ, *ὠδὴ διαψάλματος*, Psalm 9, 16), während sonst die griechischen Nomina in der Form des Nom. Sing. gebraucht werden ohne Rücksicht auf Kasus oder Numerus; so heisst z. B. *ἀπὸ στήθους* koptisch einfach ⲁⲡⲟ ⲥⲧⲏⲑⲟⲥ. Später aber empfand der Kopte den griechischen Ausdruck ebensowenig als Fremdwort, wie etwa heute der Kabyle die zahlreichen arabischen Lehnwörter in seinem Berberdialekt als solche kennt und verwendet, oder wie wir z. B. lateinische Fremdwörter nicht mehr mit ihren lateinischen, sondern mit deutschen Deklinationsendungen gebrauchen und sie dadurch ihres Charakters als Fremdwort entkleiden. Als unter dem Einfluss der arabischen Bedrückung das koptische Volksbewusstsein zu erstarken anfing, setzte in der Sprache eine puristische Reaktion ein, die den Fremdwörtern zu Leibe ging und gut koptische Wörter an ihre Stelle setzte. Das ist in grossen Zügen alles, was wir über die Geschichte der griechischen Lehnwörter im Koptischen wissen. Wessely hat nun den Versuch gemacht, eine gewisse Gesetzmässigkeit in Art und Zahl der im Koptischen verwendeten griechischen Lehnwörter aufzufinden. Er hat zu diesem Zweck die Lehnwörter in der sahidischen und boheirischen Psalmenversion untersucht, die in verhältnismässig frühe Zeit zu setzen ist und sich deshalb für sprachliche Studien besonders eignet. Zur Verwendung kommen vor allem Partikeln, Präpositionen und Adverbien; (s. Stern, Kopt. Gramm., p. 4; Steindorff, K. §§ 283; 392; 413; 499). Viele Lehnwörter beziehen sich auf die Natur und ihre Produkte, auf Kunsterzeugnisse, auf die menschliche Gesellschaft, auf die übersinnliche Welt, und eine grosse Menge auf abstrakte Begriffe. Weiter gibt Wessely eine Zusammenstellung hybrider Bildungen, Beispiele von Umschreibungen komplizierter griechischer Ausdrücke durch einfache Wendungen, von Umformungen und Vertauschungen griechischer Wörter und eine Auslese griechischer Lehnwörter, die bisweilen durch puristische Varianten ersetzt werden. Das Vorkommen puristischer Ausdrücke in den einzelnen Handschriften zeigt, dass gewisse Lehnwörter nur fakultativ aufgenommen und ganz nach Willkür verwendet wurden. Aus dem von Wessely aufgestellten ausführlichen orthographischen Verzeichnis über die Schreibungen der griechischen Lehnwörter geht hervor, dass das Boheirische im allgemeinen dem Jotazismus mehr zuneigt als das Sahidische.

Den Hauptteil der Arbeit Wesselys bilden drei ausführliche Verzeichnisse sämtlicher in den beiden Versionen vorkommender Lehnwörter. Das erste Verzeichnis umfasst diejenigen griechischen Fremdwörter, die im boheirischen Text allein auftreten, im sahidischen Paralleltext dagegen durch ein koptisches Wort ersetzt werden. Das zweite ist mutatis mutandis ebenso angelegt für das Sahidische. Das dritte registriert die gemeinschaftlich in beiden Versionen auftretenden griechischen Wörter und ist dadurch in seiner Vollständigkeit eine Wiederholung der beiden ersten Verzeichnisse. Ein rein oberflächlicher Vergleich der beiden ersten Listen ergibt die zahlenmässige Feststellung, dass das Sahidische an ungefähr 220 Stellen einen puristischen Ausdruck für ein im Boheirischen auftretendes griechisches Lehnwort einsetzt, während im boheirischen Text an ungefähr 720 Stellen der rein koptische Ausdruck einem griechischen Fremdwort der sahidischen Version gegenübersteht. Das Boheirische ist also puristisch mehr beeinflusst als das Sahidische, eine Feststellung, die sich auch sonst aus dem Charakter des boheirischen Dialektes ergibt.

Die Arbeit Wesselys ist ein mustergültiges Beispiel davon, wie sprachliche Untersuchungen der vorliegenden Art angestellt werden müssen. Es wäre zu wünschen, dass Wessely dieser Arbeit noch weitere Beiträge zur Geschichte der griechischen Lehnwörter im Koptischen folgen liesse.

[1] S. Stern, Koptische Grammatik, p. 4.

Edward G. Browne: The Persian Revolution of 1905—1909. Cambridge, University Press, 1910. XXVI, 470 S., 46 Taf. 8°. 10 sh. Besprochen von Oskar Mann, Charlottenburg.

Wohl selten gelingt es einem europäischen Gelehrten, so erfolgreich in das Geistesleben

eines orientalischen Volkes sich zu vertiefen, wie der verdiente Edward G. Browne in die geistige Entwickelung der Perser eingedrungen ist. Die „Literary History of Persia“ Brownes wird auf lange Zeiten das Hauptwerk bleiben für jeden, der die Kultur des muhammedanischen Persiens, und damit wohl auch die geistigen Triebkräfte des Islam überhaupt verstehen lernen will. Von einem solchen Kenner die jüngsten politischen Vorgänge in Persien dargestellt und beurteilt zu sehen, ist doppelter Gewinn, zumal ihm ja auch zur Beurteilung der führenden Persönlichkeiten seine langjährigen freundschaftlichen Beziehungen zu vielen Persern besonders befähigen. Die Tatsachen entsprechen durchaus den Erwartungen, die man dem Buche Brownes entgegenbringen musste: das Werk ist schlechthin als das Buch von der persischen Revolution zu bezeichnen.

Der Verfasser führt mit Recht das geistige Erwachen Persiens als die innere Triebkraft zu den jetzigen politischen Umwälzungen auf den seiner Zeit bei der Ermordung des Nâṣir-eddîn Shâh vielfach genannten Sayyid J̌emâl-eddîn zurück, natürlich nicht in dem Sinne, als habe jener hervorragende Mann allein und nur aus sich heraus alle jene neuen Ideen hervorgebracht, die der islamischen Welt endlich die Augen über ihre trostlose politische Lage geöffnet haben; J̌emâl-eddîn ist eben nur derjenige gewesen, der in Wort und Schrift und mit unerschrockener Wahrhaftigkeit der allmählich entstandenen berechtigten Unzufriedenheit öffentlichen und beredten Ausdruck gab. Aus der von Browne im ersten Kapitel des Buches gegebenen Biographie J̌emâl-eddîns erfahren wir, dass auch die „jungägyptische“ Bewegung durch den gelehrten Perser, der während seines Aufenthaltes in Kairo 1871—1879 eine grosse Zahl von Schülern und Anhängern an sich zu fesseln wusste, grosse Förderung und vielfache neue Anregungen zu verdanken hat.

Der erste äusserlich erkennbare Stoss gegen den bislang in Persien herrschenden Despotismus mit all seinen genugsam geschilderten Scheusslichkeiten und Bedrückungen war die Volksrevolte gegen die Uebertragung des Tabaksmonopols durch Nâṣir-eddîn Shâh an eine englische Ausbeutungsgesellschaft, im Jahre 1890—91. Auch hier spielte J̌emâl-eddîn eine leitende Rolle, indem er durch einen offenen Brief den Muǰtahid von Sâmarra zu dem bekannten Verbot des Tabakrauchens veranlasst hatte. Die mit jenem unglücklichen Projekt verbundenen Vorgänge, sowie dessen schädliche Wirkung auf die ohnehin zerrütteten Finanzen Persiens schildert Browne sehr ausführlich im zweiten Kapitel seines Buches.

Es hiesse die künftigen Leser des Werkes, dem bei dem heutigen allgemeinen Interesse an den politischen Vorgängen in Persien die weiteste Verbreitung zu wünschen ist, eines Genusses berauben, wollte ich des weiteren den reichen Inhalt skizzieren. Mit bewundernswertem Fleisse hat Browne aus hundertfältigen Quellen, als Nachrichten europäischer und vor allem persischer Zeitungen, aus den offiziellen Weiss- und Blaubüchern, aus ausgedehnten Privat-Korrespondenzen mit Persern in den folgenden Kapiteln ein scharf umrissenes Bild des allmählichen Erstarkens der revolutionären Ideen, sowie der einzelnen Etappen der Kämpfe bis zur Absetzung des Muḥammed ʿAlî Shâh gegeben. Schonungslos deckt er die — um mich gelinde auszudrücken — Hinterlist der russischen Politik auf, brandmarkt in gerechter Weise die Namen Liakhoff, des russischen Obersten der persischen Kosakenbrigade, und des Schapschal, des russischen Erziehers des Muḥammed ʿAlî Shâh, aber ebenso streng verurteilt er die Russland auch auf den so wenig anständigen Schleichwegen durch dick und dünn folgende Politik Englands seit dem famosen „agreement“ dieser beiden Mächte. Browne lässt durchblicken, dass der enge Zusammenschluss Russlands und Englands in ihrer persischen Politik zum grossen Teile durch die Angst vor einer Einmischung Deutschlands hervorgerufen sei, was ich aus eigener Anschauung — ich weilte 1907 in den Tagen der Diskussion einer deutschen Anleihe in Teheran — als Tatsache bestätigen kann. —

Eines könnte man an Brownes Darstellung zu bemängeln versucht sein: seine durchaus berechtigte Hochschätzung der kulturellen Eigenschaften der Perser, und ihres regsamen und aesthetisch fein empfindenden Geistes scheint ihn zu einer gewissen Ueberschätzung ihrer Charaktereigenschaften geführt zu haben. Ob die zahlreichen pessimistischen Urteile über die Lauterkeit des persischen Volkes im grossen und ganzen berechtigt sind, oder Brownes Bewertung, kann erst die Zukunft lehren. Ein Punkt ist aber in dieser Hinsicht bemerkenswert, nämlich Brownes argwöhnische Beurteilung des Charakters des Sipahdâr-i-aʿẓam, jenes Führers der Reschter Nationalisten, der im Verein mit den Bakhtiaren die Absetzung des Muḥammed ʿAlî Shâh erzwang. Lange nach Erscheinen von Brownes Buch, etwa im Juni 1911 hat sich bekanntlich gezeigt, wie wenig zuverlässig dieser noch vor Jahresfrist als Befreier Persiens fast vergötterte Mann ist. Dass Browne auf Grund der Informationen seitens seiner persischen Freunde diesen Charakter im wesentlichen richtig beurteilt

hat, wird immerhin ein gewisses Vertrauen in die Richtigkeit seiner optimistischen Auffassung des persischen National-Charakters erwecken müssen. —

Aus dem, wie schon hervorgehoben, überaus reichen Inhalte des Buches sei noch besonders auf die Kapitel aufmerksam gemacht, die die langwierigen Kämpfe zwischen Nationalisten und russischen Kreaturen in Tebrîz schildern. Man kann Browne nur Recht geben, wenn er meint, dass ein solcher Aufopferung fähiges Volk, als welches sich die Perser hier zeigten, wohl ein besseres Geschick verdient, als von zwei rivalisierenden Mächten zermalmt zu werden.

Dass ein Kenner der persischen Sprache, wie Browne, alle Orts- und Personennamen durchaus korrekt wiedergibt, ist nicht zu verwundern, soll aber doch hervorgehoben werden in Anbetracht der grässlichen Verstümmelung, die orientalischen Namen in Europa, nicht nur in Zeitungsnachrichten, sondern auch in Büchern fast unausgesetzt zuteil wird.

Eine Reihe sehr gelungener Illustrationen, in der Mehrzahl Porträts der führenden Persönlichkeiten beider Parteien, sowohl der Nationalisten wie der Reaktionären, dienen nicht nur zum Schmuck des auch sonst vorzüglich ausgestatteten Werkes, sondern tragen auch viel dazu bei, die Darstellung zu ergänzen und zu beleben. Jedem Leser wird unter diesen Porträts das vorzüglich gelungene Bild des Abû'l-Qâsim Nâṣir-elmulk (S. 162), des jetzigen Regenten, wohl besondere Sympathien für diesen wirklich vornehmen und humanen Charakter erwecken.

Hoffen wir, dass der unermüdliche Browne uns bald eine Fortsetzung seiner Geschichte der persischen Revolution schenken kann, in der er von einem glücklichen Ausgang der schweren Kämpfe der Perser um ihre Selbständigkeit zu berichten hat!

Victor Bérard: Révolutions de la Perse. Les provinces, les peuples et le gouvernement du Roi des Rois. Paris, Armand Colin, 1910. 368 S. 8°. frcs. 3.50. Besprochen von Oskar Mann, Charlottenburg.

Das richtige Gegenstück zu dem eben besprochenen englischen Buche: eine höchst oberflächliche, mit Witzeleien aller Art und gegen alle gespickte Arbeit eines politischen Journalisten, die ernster Beachtung durchaus unwert ist. Der Verfasser stellt seine Lesefrüchte aus älteren Werken kritik- und wahllos nebeneinander, so dass er an verschiedenen Stellen des Werkes dieselben Vorgänge mehrfach bespricht. Die Urteile über die hervorragenden Persönlichkeiten Persiens sind alle hübsch und mit überraschenden Wendungen pointiert, aber zumeist grundfalsch. Ohne boshafte Stiche auf Deutschland kann aber natürlich kein Franzose ein Buch schreiben; man liest auf S. 357: „Un troisième larron (neben England und Russland) se présenta (im Frühjahr 1907) dont les offres secrètes pouvaient séduire les patriotes (persans) et leur fournir, à eux, la même association étrangère que le Roi était allé chercher tour à tour à Londres, et à Pétersbourg: l'Allemagne, depuis quatre ans, faisait étudier la Perse par ses géographes, ses prospecteurs et ses financiers; elle ouvrait à Téhéran un collège et annonçait l'ouverture d'une Banque. Les menées allemandes se laissaient deviner dans nombre d'autres villes." Dass in diesen Sätzen eine absichtliche Verdrehung der Tatsachen vorliegt, braucht wohl kaum hervorgehoben zu werden. Doch lässt sich leider nicht in Abrede stellen, dass das Verhalten eines deutschen Reisenden, der in jenen Monaten kurze Zeit in Persien weilte, vielleicht eine solche Unterschiebung politischer Endziele möglich machen musste.

Diedrich Westermann: Handbuch der Ful-Sprache (Wörterbuch, Grammatik, Uebungen u. Texte). Berlin, D. Reimer, 1909. gr. 8°. VII u. 274 S. Besprochen v. W. M. Müller, Philadelphia Pa.

Wegen meiner Reisen bin ich leider erst so spät in der Lage, diese sehr wichtige und schöne Arbeit anzuzeigen. Das Ful war uns lange nur sehr unvollkommen bekannt; es schien einmal, als ob man nie diese allzu schwierige Sprache ganz bewältigen würde. Westermann hat hier die bis jetzt beste Bearbeitung von Guireaudon (1894) in mancher Hinsicht überholt, vor allem ist seine Darstellung ungleich klarer und präziser. Allerdings ist noch manches zu tun, denn Westermann bearbeitet nur einen Dialekt der viel differenzierten Sprache[1]. Rühmenswert ist, dass er (IV 231 usw.) auf Lücken seiner Kenntnis und seines Gehörs selbst aufmerksam macht, anstatt den Leser darüber hinwegzutäuschen, wie dies gerade linguistische Pionierarbeiten gerne tun. Kurzum eine sehr tüchtige und nützliche Arbeit[2].

---

[1] Eine Anzahl kleiner Verschiedenheiten zwischen Westermann und Guireaudon ist wohl so zu erklären. Wer nicht im Lande war, kann diese nicht beurteilen. Westermann hätte auf die grosse Ungleichheit der bisherigen Arbeiten aufmerksam machen sollen (ohne Guireaudons allzu grosse Schärfe).

[2] Lautlich ist besonders die Berichtigung von Guireaudons unwahrscheinlicher Aufnahme des ʿAin unter die Fullaute dankenswert. Die Verbindungen mancher Laute mit dem Kehlkopfverschluss sind freilich dem, der sie nie gehört hat, schwer begreiflich zu machen, z. B. *ŋ'* während *'ŋ* leicht verständlich wäre. Die sehr anfechtbare Vergleichung englischer Phonetik, 195, 11, hat Westermann anderswoher genommen, ein Beweis, dass gerade die ärgsten Entgleisungen dieser Art am leichtesten nachgeschrieben werden und darum nicht als nebensächliche Kleinigkeiten übersehen werden sollten. Dass das

Auch in anderer Hinsicht blinkt ein freundliches Sternlein über dem Buch. Die Fulbe scheinen einmal eine Beimischung weissen Blutes aufgenommen zu haben. Die Dilettanten haben daher auch sprachlich in ihnen Hamiten entdecken wollen, in glücklicher Unbekanntschaft mit dem ersten Grundsatze der Linguistik, dass Rasse und Sprache sich häufig ganz und gar nicht decken. Jene linguistische Unmöglichkeit ist neuerdings in Deutschland wieder aufgefrischt worden, und sonderbarerweise haben sie ein paar Forscher nachgeschrieben, die nicht nur jenen Hauptgrundsatz hätten kennen sollen, sondern auch eine sehr vernünftige und keineswegs neue Literatur über das Ful. Von diesen Forschern ist Westermann, ein tüchtiger, aber mit den Problemen der vergleichenden Afrikanistik wenig vertrauter Gelehrter, irregeführt worden, und nennt so das Ful eine „Hamitensprache" bis in die Vorrede hinein — aber durch das ganze Buch hindurch macht er in Anmerkungen auf die schönsten Uebereinstimmungen mit dem Bantu aufmerksam. Die so entstandene Verwirrung wird man ihm gern verzeihen für die unfreiwillige Wiederentdeckung einer alten Wahrheit. Und so benutze ich diese Gelegenheit, um diesen wichtigen Punkt einmal ins reine zu bringen. Nachdem ich lange Jahre keine Gelegenheit hatte, das Ful durchzunehmen, überzeugte ich mich beim Durchlesen von Westermanns, wie gesagt, besonders übersichtlicher Darstellung davon, dass auch nicht eine Spur hamitischen Einflusses in der Grammatik ist, sogar der Wortschatz ist überraschend frei davon[1]. Die Sprache hamitisch zu nennen, ist so wenig angebracht, wie das Deutsche als türkisch, das Englische als Buschmannsprache und das Schwedische als malaiisch zu bezeichnen. Dagegen ist es von allen Halbbantusprachen (und das scheinen alle Guineanegersprachen zu sein[2]) die dem Bantu am nächsten stehende, ja fast möchte man es Bantu nennen, da nicht nur der Bau, sondern viele Formelemente stimmen. Westermanns Analogien lassen sich leicht verzehnfachen. Die bekannte Abwandlung der Anfangslaute (p; Plural f. usw.) ist ja nichts als die verkümmerte Präfixwandlung des Bantu, die Klassenzeichen kehren dann nochmals als Suffixe wieder, analog den betreffenden Demonstrativen im Bantu[2] usw. Das ist aber alles schon in den siebziger Jahren klar ausgesprochen worden, und zugleich hat man damals das Wolof als den nächsten Verwandten des Ful erkannt (das also eher aus dem Nordwesten gekommen ist, nicht aus dem Osten, woher die Hamitomanen es gerne herstammen liessen)[1]. Wie schade, dass der Fortschritt der Wissenschaft manchmal eine Kreisbewegung ist! Möge mein wiederholter Protest gegen die neuerdings eingerissene Verwirrung aller feststehenden Begriffe dazu führen, dass man etwas nachliest. Westermanns Erfahrungen sollten zu denken geben.

Berliner „Fennje" ein palatales *ñ*, *ń* enthalte, muss ich bestreiten; mir scheinen *n* und *j* darin an weit entlegenern Stellen ausgesprochen. Wenn das d des Ful *ḍ* ist und *l* „fast wie r klingt" (also zerebral ist?), so kann das *n* nicht gut „wie im Deutschen" sein; es ist dann wohl auch *ṇ*. — In der 34. Nominalklasse (S. 214) scheint mir etwas mehr zusammengefasst, als der Leser verstehen wird; so noch öfter bei den Klassen. S. 233, Z. 19 ist doch wohl *'do* eher ein Demonstrativ als das Verb „sein", vgl. ähnliche Demonstrative. S. 231 (Mitte) meint Westermann mit „optativ" irrig den Begriff „final". — Viele arabische Wörter könnte man noch als solche bezeichnen und anderes Nebensächliche tun.

[1] Die paar libyschen Lehnwörter scheinen alle auch im Hausa vorzukommen, also erst durch dieses vermittelt zu sein.

[2] [Vgl. dazu: F. N. Finck: Die Sprachstämme des Erdkreises. S. 115 ff. Bork.]

Oskar Dähnhardt: Natursagen. Eine Sammlung naturdeutender Sagen, Märchen, Fabeln und Legenden mit Beiträgen von V. Armhaus, M. Böhm, J. Bolte, K. Dieterich, H. F. Feilberg, O. Hackmann, M. Hiecke, W. Hnatjuk, B. Ilg, K. Krohn, A. von Löwis of Menar, G. Polivka, E. Rona-Sklarek, St. Zdziarski und anderen. Leipzig und Berlin, B. G. Teubners Verlag. — I. Band: Sagen zum Alten Testament, 1907, XIV u. 376 S. 8 M. II. Band: Sagen zum Neuen Testament, 1909, XVI u. 316 S. 8 M. III. Band, erster Teil: Tiersagen, 1910, XVI u. 558 S. 15 M. — Besprochen von W. Schultz, Wien.

Nach den in den Vorreden gegebenen Andeutungen soll, „während die beiden ersten Bände (sc. I. Sagen zum AT, II. Sagen zum NT) die Aufgabe hatten, über die Grenzen eines blossen Sammelwerkes hinaus auch dem Ursprunge und den Wanderwegen naturdeutender Ueberlieferungen nachzuforschen" (III, S. III), Band III, von dem erst der erste Teil vorliegt, im wesentlichen Sammlung sein. Auch der zweite Teil von Band III ist anscheinend in gleichem Sinne gedacht. Der ganze Band ist aber erst wieder der erste Teil der Tiersagen; denn „mit schwierigen, weltweit verzweigten Wanderstoffen .... wird sich der zweite Teil der Tiersagen im IV. Bande beschäftigen" (III, S. III). Auch wird er zum Schlusse die Sagen des klassischen Altertums darbieten. Die ursprünglich (I, S. VII) für den IV. Band geplanten Pflanzensagen sind für den V. Band

[1] Manche der Demonstrativelemente erinnern etwas an die des Nilotischen, so dass man versucht wäre, hier eine uralte Verbindung des Bantu (oder vielleicht des Vorbantu?) mit jener Gruppe durch das Ful erwiesen zu sehen, aber ich kann jetzt nicht diesem Eindruck nachgehen; er mag täuschen. — Die geschichtlichen Ueberlieferungen lassen „bekanntlich" die Fulbe aus dem Nordwesten kommen; siehe ihr Auftreten in der Geschichte Bornus.

in Aussicht genommen, der auch eine lexikalisch nach Tieren und Pflanzen geordnete Sagenübersicht und ein Verzeichnis der Sagenmotive bringen wird. „Wenn in dieser Weise eine neue, straffe Ordnung des auseinanderstrebenden Stoffes von Band I—V hergestellt und ein bequemer Durchblick ermöglicht ist, sollen die letzten Bände (insbesondere die Gestirn- und Meeressagen), sobald es irgend angeht, herausgegeben werden“ (II, S. III). Die Sagen vom Menschen und eine kritische Untersuchung über Wesen, Werden und Wandern der Natursagen sollen das Werk, das also dem Verfasser lawinenartig unter den Händen anwächst, beschliessen (I, S. VII). Zahlreiche, durch Sammlung wertvollen Stoffes um die Volkskunde verdiente Männer haben ihre Mitarbeit zugesagt, und da schon zum ersten Bande 19, zum zweiten 33, zum ersten Teile des dritten 41 Seiten „Nachträge“ geboten werden, kann man annehmen, dass bei Abschluss des ganzen, wohl nicht unter zehn Bänden (zu je 400 Seiten) erschöpfbaren Werkes wieder einige fernere Bände neuen Stoffes bereitliegen dürften. Und wer dies stete Zufliessen einigermassen überblickt, wird erkennen, dass also Dähnhardt durch Herausgabe eines periodisch, etwa als Jahrbuch erscheinenden Archives dem tatsächlich bestehenden Bedürfnisse nach Sagensammlungen in objektiverer und vollkommenerer Weise hätte gerecht werden können. Versucht er nun aber doch, mehr als eine „blosse“ Sammlung zu bieten, so kann solches Unterfangen nur dann als gerechtfertigt gelten, wenn es ihm gelang, neue, nicht bloss äusserliche, sondern dem inneren Wesen der Sagen entnommene Gesichtspunkte für die Ordnung und das Verständnis des Stoffes zu finden.

Nach dem m. W. fast einstimmigen und ungetrübten Lobe, welches dem Werke bisher von volkskundiger Seite zuteil wurde, möchte mancher wohl schliessen, Dähnhardt müsse derlei gelungen sein. Nun soll ihm gewiss durch alles folgende das Verdienst, einen sehr zerstreuten Stoff gesammelt — freilich nicht einwandfrei und durchaus nicht vollständig, aber doch allen zu Danke gesammelt zu haben, nicht verkümmert werden. Allein ein Blick auf seinen „Plan“, wie ich ihn oben nach seinen eigenen Angaben entwerfen musste, wird jeden geordneten Kopf davon überzeugen, dass Dähnhardt den Erträgnissen seines Fleisses bisher recht hilflos gegenübersteht. Die Einteilung der Natursagen erstens in Sagen zum AT und NT, zweitens in Tier- und Pflanzensagen, drittens in Sagen von Himmel und Erde, viertens in Sagen vom Menschen, lässt jede ratio dividendi vermissen und erinnert an die Einteilung der Nadeln in Nähnadeln, Stecknadeln, Tannennadeln und Nadeln der Kleopatra. Ueberdies hat sie den Mangel, dass z. B. Sagen vom Menschen unter denen zum AT anlässlich der Erschaffung des Adam, Sagen vom Meere ebenda anlässlich der Flut, Sagen von den Gestirnen unter den Tiersagen (Sonnenraub durch Tiere usw.) schon zahlreich vorkommen. Auch mit Versuchen, den Begriff der Natursage zu klären und daraus Gesichtspunkte für die Anordnung zu gewinnen, wird der Leser nicht sonderlich beschwert. Erwägungen solcher Art sollen vielmehr anscheinend dem letzten, kritischen Teile vorbehalten bleiben. Das könnte man gelten lassen, wenn das Gebotene bereits gründliches Nachdenken in dieser Richtung verriete. Solchen Eindruck konnte ich aber aus Dähnhardts gelegentlichen Bemerkungen wirklich nicht gewinnen. Ich will daher versuchen, von den Tendenzen, in denen sie sich bewegen, einen Begriff zu geben.

Alexander Tille hat Dähnhardt im Jahre 1898 von ungefähr den Rat gegeben, den Gegenstand „entwickelungsgeschichtlich“ zu behandeln. Sichere Schlussfolgerungen und klare Ergebnisse hoffte Dähnhardt auf dem Wege des Massenbeweises zu gewinnen (I, S. III). Unter Natursagen versteht er naturerklärende (ätiologische) Sagen und unterscheidet rein naturdeutende, die aus dem Bedürfnisse der poetischen(?) Naturdeutung hervorgegangen und lediglich zu diesem Zwecke erfunden seien, und willkürlich naturdeutende, die zu anderem Zwecke erfunden und bloss umgedeutet wären. Es erscheint Dähnhardt „ratsam, nicht die Geschichte eines einzelnen Märchens, sondern die einer ganzen Gruppe ins Auge zu fassen“ (schon neun Zeilen später sagt er allerdings selbst, es handle sich hier gar nicht um Märchen). Die Natursagen schienen ihm verhältnismässig überblickbar und scharf begrenzt, überdies auch geeigneter, die Hauptfrage, inwieweit Sagenübereinstimmung auf Wanderung der Stoffe oder auf Aehnlichkeit geistiger Funktionen zurückzuführen sei, zu lösen (I, S. XII). Der III. Band soll denn auch wirklich seiner Hauptmasse nach dem Beweise dienen, dass die Gleichartigkeit des menschlichen Denkens bei Natur- und Kulturvölkern gleichartige Erzeugnisse hervorrufe, deren Uebereinstimmung bei aller Verschiedenheit im einzelnen die Bastiansche Lehre vom Völkergedanken bestätige (III, S. III). Aber auf Seite V wird dies, knapp nachdem der Glaube an eine ethnologische *generatio aequivoca* verkündet wurde, wieder zurückgenommen: „Ich gestehe, dass ich zu Beginn meiner Studien diesen letzten Satz (sc. man müsse in der Ethnologie an eine *generatio aequivoca* glauben

stets vor Augen gehabt habe. . . . Die Erfahrung hat mich gelehrt, dass es leichter ist, Wanderungen zu beweisen als unabhängige Analogien." Wesentlich anderen, mehr literarhistorischen Zwecken sollen die beiden ersten Bände dienen. Der I. Band soll zeigen, dass die Sagen zum AT „unter der nachdrücklichen Einwirkung iranischer, indischer, gnostischer, moslimischer und jüdischer Tradition, wie auch unter dem Einfluss apokrypher Schriften sich entwickelt haben". Sie stehen mit Geschichte und Wesen der Bibel in solchem Zusammenhange, „dass sie kaum anders genannt werden können als Sagen zum AT". Im II. Bande soll der Einfluss der apokryphen Kindheitsgeschichten auf die Volkssagen dargetan werden (I, S. VII). — Das sind recht verschiedenartige, unbestimmte und kümmerliche „Ziele" und „Ergebnisse", zu denen das ungeheuere Aufgebot an Stoff in starkem Missverhältnisse steht. Der Völkergedanke, den sich gerade um seiner Analogie zur *generatio aequivoca* und zur *vis plastica naturae* willen vornehmlich naturwissenschaftlich denkende Ethnologen nicht mehr bieten lassen sollten, ist unbewiesen nach wie vor; dass es eine arge Umwertung der Tatsachen ist, von „nachdrücklicher Einwirkung" iranischer, indischer und anderer Tradition auf die Sagen zum AT zu sprechen, erkennt man jetzt erst besonders deutlich aus Dähnhardts eigenem Stoffe, wo vielmehr überall klar zu sehen ist, wie umgekehrt das AT, und übrigens auch das NT, bloss sehr unnachdrücklich auf jene Traditionen eingewirkt und meist nicht viel mehr erzielt hat, als dass zunächst an die Stelle der heidnischen christliche Namen traten — und dafür, wie Dähnhardt den Einfluss der Apokryphen auf die Volkssage belegt, diene als Beispiel, dass er „das" Toledoth Ješu (II, 213) zur Edda durch die Frage in Beziehung setzt: „Warum sollte es nicht auch im Norden eine in christlichem Geiste gehaltene, dem (!) Toledoth Ješu wesensgleiche Legende gegeben haben, so dass die Volksüberlieferung zweimal aus derselben literarischen Ueberlieferung geschöpft hätte?" und als Beweis, dass es wirklich eine christliche Legende gegeben habe, in welcher die Kreuzholz- und die Longinus-Legende miteinander verbunden waren und an sie noch eine Unterweltfahrt angeschlossen wurde, in Sophus Bugges berüchtigter Art die finnische Rune von Lemminkänens Tode nach Kaarle Krohn anführt, der einfach die christlichen Namen in die heidnische Ueberlieferung eingefügt hat.

Aber auch die Sammlung entspricht nicht dem Wesen des Stoffes. Dähnhardt selbst unterscheidet rein naturdeutende und willkürlich naturdeutende Sagen. Letztere Gruppe kennzeichnet er mit folgenden Worten: „Die Erfindung hat in ihrem ganzen Aufbau keineswegs die Naturdeutung im Auge, sondern es wird plötzlich — zumeist am Schluss — das Thema verlassen und mit oft überraschender Wendung zum naturgeschichtlichen Ursprung übergegangen" (I, S. X). Damit ist eingestanden, dass die Naturdeutung, weil willkürlich, für solche Sagen nicht wesentlich ist. Sammelt man also, wie Dähnhardt, willkürlich naturdeutende Sagen im Hinblicke auf diese ihnen angehängten Deutungen, so sammelt man sie nach einem ihrem Wesen fremden Gesichtspunkte. Das Bild der Sagenüberlieferung wird also bei Dähnhardt dem Leser in falschem Lichte und auch so nur zum Teile gezeigt. So sind bei ihm nicht nur die sachlich den Flutsagen aufs nächste verwandten Schöpfungssagen der biblischen Reihenfolge zuliebe etwa 180 Seiten weit voneinander gerissen, sondern weder zu den „alttestamentlichen" Sagen vom Raube der Sonne und des Feuers (I, 136—145), noch zu den Tiersagen von der Gewinnung der Sonne und des Feuers (III, 93—122 trotz nächster inhaltlicher Beziehung stehen beide Abschnitte um mehr als einen Band voneinander ab) wird auch nur ein einziger andeutender Hinweis auf den Somaraub gegeben, der doch als Stamm im Mittelpunkte all dieser Ranken zu stehen hätte und ebenfalls zu den Sagen gehört, in denen Tiere das Feuer (der Begeisterung) erlangen. Der wichtige Umstand, dass der Räuber häufig gar nicht eigentlich Vogel, sondern nur vorübergehend in einen Vogel verwandelt ist, ja dass ferner gerade in den ältesten uns erreichbaren Fassungen nicht gewöhnliche, sondern höchst wunderbar, sozusagen „systematisch" gegliederte Tiere im Spiele sind, ist ebenfalls bei Dähnhardt nicht zu finden. Was er zur Erklärung dieser Sagen beiträgt, ist daher auch, eben weil er bloss einen unwesentlichen Ausschnitt des Stoffes vor Augen hat, völlig unzulänglich. Den Wundertieren geht er in weitem Bogen aus dem Wege, obgleich er doch die menschliche Phantasie, die gerade in ihnen sich am kühnsten versucht zu haben scheint, recht nahe belauschen will. Denn wohl nur zu solchem Zwecke und in der Hoffnung, Aufschlüsse über die Entstehung der Sagen zu erhalten, sammelte er gerade „Naturdeutungen". Trotzdem enthält sein Stoff erfreulicherweise den glatten Nachweis, dass die überwiegende Menge seiner Natursagen, nämlich die ganze Fülle der willkürlich naturdeutenden Sagen, eben nicht aus Naturdeutung in Dähnhardts Sinne, also nicht aus der Deutung dessen, was wir heute Natur nennen, und wofür der

primitive Mensch wohl nicht einmal ein besonderes Wort hatte, hervorgegangen ist. So erübrigen die rein naturdeutenden Sagen, welche sich zumeist, wo nicht allerspäteste literarische Analogiebildung und Erfindung vorliegt, aus der Verkümmerung und Rationalisierung der willkürlich naturdeutenden Sagen und der Tierfabel erklären, ein Vorgang, der in zahlreichen Fällen noch mit Händen zu greifen ist. Wieder jedoch hat Dähnhardt die Tierfabel ebenso unberücksichtigt gelassen, wie das Vorkommen der Tiere im Mythos. Beides ist durch Raummangel nicht zu entschuldigen, da schon blosse Hinweise zu grundsätzlicher Klärung ausgereicht hätten und viele Ueberlieferungen mit überflüssiger Ausführlichkeit wiedergegeben sind (vgl. z. B. III, 325 Nr. 3, 329 Nr. 11, 344 Nr. 33b). — Wie die willkürlich naturdeutenden, also mit Naturdeutung infizierten Sagen als Kranke bezeichnet werden können, so sind die rein naturdeutenden schon recht eigentlich Sterbende. Wenn Alexander Tille an solchem Stoffe die Entwickelung der Sage zu studieren empfahl, dann war dies ein verhängnisvoller Rat, den Dähnhardt eben besser unbeachtet gelassen hätte.

Die billigende Aufnahme des Werkes im Kreise der Volkskunde hat zugleich gezeigt, dass sich unter den Forschern auf diesem Gebiete gegenwärtig keiner befindet, der befähigt oder gewillt wäre, schwere Unklarheiten wie die, welche Dähnhardts „Methode“ kennzeichnen, zu erkennen oder zu rügen. So hätte es wohl zu wertvollen Klärungen führen können, wenn Dähnhardt oder seine Berater der Frage nachgegangen wären, inwieweit diese „Natursagen“ nicht eher als in das Gebiet der Volkskunde in jenes der Völkerkunde gehören. Zu den Registern, welche Dähnhardt für später in Aussicht stellt, wird hoffentlich auch eines nach Völkern gehören, aus dem man die Fama der einzelnen Gebiete sich wird zusammenstellen und beurteilen können, wie stark und zu welchen Zeiten die Naturdeutungen dort endemisch waren, ferner in welcher Richtung dieser Rückbildungs- und Verkümmerungs-Vorgang verlief. Von dem Register der Motive hingegen werden wir uns weniger erwarten dürfen, da bei der zufälligen Auswahl des Gebotenen der Verfasser schwerlich in der Lage sein dürfte, die wesentlichen Motive aus den Erzählungen richtig herauszugreifen. Hat doch auch Johannes Bolte zu Reinhold Köhlers gesammelten Schriften ein Register geliefert, das den Suchenden gerade in den meisten wesentlichen Fragen im Stiche lässt. Freilich kann sich und wird sich auch hier vielleicht noch manches bessern. Hat Dähnhardt unter dem Eindrucke des Ersammelten schon einen Teil seines Glaubens an Bastian verloren, zeigt er sich auch sonst in grundsätzlichen Fragen möglichst zurückhaltend, dennoch aber schwankend und unbestimmt, so wird sich ihm vielleicht doch auch noch mancher Ausblick ergeben, der ihm sein grundsätzliches Uebersehen des wesentlichen erschweren könnte. Möchte sich all dies so fügen, dass davon recht viel schon den allernächsten Bänden zugute kommen kann.

Sprechsaal.

Zu Sarsowskys Bemerkung

in OLZ 1911 Sp. 561.

Von Samuel Daiches.

In Erwiderung auf die Bemerkung des Herrn Dr. A. Sarsowsky im Dezemberheft dieser Zeitschrift (Sp. 561) will ich nur sagen, dass ich erst durch diese Zeilen Sarsowskys von der betreffenden Anmerkung in seinem Aufsatze im Hakedem Kenntnis bekommen habe. Ich bitte übrigens nur, dass die Leser dieser Zeitschrift diese Anmerkung mit meiner Notiz in OLZ 1911 Sp. 390 f. vergleichen mögen.

Erklärung.

Von F. H. Weissbach.

In meiner Abhandlung „Die Keilinschriften am Grabe des Darius Hystaspis“ (Lpz. 1911) S. 15 habe ich mit Bezug auf die Reliefdarstellungen der Achämeniden-Gräber geschrieben: „Hinter dem Bilde Ahuramazdas, nahe der rechten Ecke des oberen Feldes, schwebt die Mondkugel. Dass es diese und nicht das Symbol der Sonne ist, wie früher allgemein angenommen wurde, hat Herzfeld ... festgestellt“. Durch eine Notiz in der Deutschen Lit.-Ztg. Sp. 2909 werde ich darauf aufmerksam, dass dies vor Herzfeld bereits Hüsing getan hat. Bewiesen wird es durch die Abbildung 147 in der von Hüsing bearbeiteten 8. Auflage der „Illustrierten Mythologie“ von H. Göll S. 339 (Lpz. 1905).

Ich bedaure, diese Tatsache bei der Abfassung meiner Schrift übersehen zu haben.

13. Dez. 1911.

Aus gelehrten Gesellschaften.

In der Sitzung der Académie des Inscriptions et Belles-Lettres am 21. Juli 1911 referiert V. Scheil über das Werk: S. Schiffer jun.: Die Aramäer.

In der Sitzung vom 28. Juli 1911 liest der ständige Sekretär, Thureau-Dangin, den Auszug eines von Holleaux, dem Direktor des École française in Athen, an den Fürsten de Loubat gerichteten Schreibens betreffs der Ausgrabungen auf Delos. Das von Roussel untersuchte Heiligtum ist zweifellos das der Göttin Hera, und das einige Verwaltungsakten der zweiten athenischen Epoche erwähnen. Beweis: alte Widmungsinschriften, die verschiedene im Untergelass des Tempels gefundene Opfergegenstände tragen. Der Herakult reicht auf Delos bis ins 8.—7. Jahrhundert v. Chr. zurück.

Sitzung vom 4. August 1911. de Villefosse zeigt eine Entdeckung Leynauds in den Fundamenten der neuen Kirche in Sousse an. Leynaud stiess hier jüngst auf einen phönizischen Tempel mit 18 unbekannten punischen Inschriftenstelen. Ausserdem fand er 67 Knochenurnen und 500 unguentaria. Auf dem Grunde der Urnen lagen Knochen von Geflügel, Schafen und Schnecken, Ueberbleibsel der Opfer für die Gottheit. — J. Couyat-

Barthoux, Mitglied des Institut français d'archéologie orientale, handelt über das St. Katharinenkloster am Sinai. Zu diesem byzantinischen Denkmal gehört eine von Justinian erbaute Basilika und eine an Manuskripten reiche Bibliothek, in der bekanntlich der Codex Sinaïticus aufbewahrt ist. Ein grosses Katharinenbild trägt eine altkatalanische Inschrift, aus der hervorgeht, dass dasselbe die Spende eines Spaniers aus Barcelona ist, der es als Konsul seines Landes in Damaskus im Jahre 1387 anfertigen liess.

In der Sitzung am 11. August 1911 teilt Cagnat eine Notiz Poinssots, Inspektors der Antiquités en Tunisie, betreffs einer in Thugga (jetzt Dûgga) entdeckten Inschrift mit. Es handelt sich um eine Adresse zu Ehren der Kaiser Marcus Aurelius und Lucius Verus.

In der Sitzung am 18. August 1911 erstattet L. Chatelain, Mitglied der École française in Rom, Bericht über seine jüngst in Mactar, dem alten Mactaris, in Tunis, ausgeführte Mission. Referent hat eine kleine Basilika, wahrscheinlich aus dem 5. oder 6. Jahrhundert, und ein grosses römisches Gebäude, das aus der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts p. Chr. zu stammen scheint, entdeckt und freigelegt. Letzteres besteht aus drei Sälen, die miteinander zusammenhängen, und deren Fussböden mit gut erhaltenen Mosaikböden geschmückt sind. Kufenförmige Behälter sind in Manneshöhe in der oberen Mauerschicht eingesetzt. Eine dritte Ruine, die durch eine bereits bekannt gewordene Inschrift für die Zeit des Marcus Aurelius, und zwar für das Jahr 170 bestimmt wird, hat Chatelain an mehreren Stellen untersucht und das Ergebnis gewonnen, dass es sich hier um ein „Wasserschloss" handelt, bei dem ein grosser Aquädukt mündete. — Pognon liest über die Chronologie der aramäischen Papyrus aus Elephantine, die Sayce und Cowley herausgegeben haben.

In der Sitzung am 25. August 1911 fährt J. Couyat-Barthoux mit seinem Berichte über das St. Katharinen-Kloster am Sinai fort. Referent legt Photographien von Miniaturen vor, die die hier konservierten Manuskripte enthalten. Die meisten stellen Szenen aus dem neuen Testament dar. — Cagnat zeigt eine Mitteilung Merlins betreffs zweier christlichen Inschriften an, die letzterer von Leynaud erhalten hat. Dieselben rühren aus Katakomben in Sousse her und sind auf einer grossen, weissen Marmorplatte eingemeisselt. Eine ist griechisch abgefasst.

In der Sitzung am 1. September 1911 berichtet Dr. Carton über eine libysche Nekropole, die er in den grossen Wäldern der Hänge des Djebel Rorra in Tunis entdeckt hat. Die Stelen sind hier fast durchweg noch aufrecht. Es sind dies platte Prismen oder Pyramiden. Auf manchen ist der Halbmond zu sehen. Eine zeigt eine Büste mit Strahlenhaupt, was das Vorhandensein des Sonnenkults bei den alten Libyern belegt.

In der Sitzung am 8. September 1911 zeigt de Villefosse die Entdeckung einer neuen Kapelle in den Nebenräumen der Basilika zu Damûs-el-Karita an, die Delattre gemacht hat. Eine hier befindliche Inschrift gestattet den Text eines Elogiums aus der Zeit des Kaiserreiches zu verbessern. — Homolle liest über Grabstatuen in der griechischen Kunst.

In der Sitzung am 15. September 1911 unterbreitet de Villefosse die Ergebnisse der Ausgrabungen von Espérandieu und Dr. Epery am Mont Auxois. — M. v. Berchem erstattet Bericht über die Sammlung arabischer Inschriften, mit der ihn die Akademie beauftragt hat. Die Vorbereitung dieses Corpus soll zwei Aufgaben gerecht werden. Zunächst müssen die in Aegypten, Syrien und Kleinasien begonnenen Arbeiten sämtlich zu Ende geführt werden. Sodann gilt es, das Material der anderen Länder des Islams zu sammeln. Die in Aegypten, Nordsyrien, zwischen Tripolis und Aleppo, und in Kleinasien gefundenen Inschriften sind seit 1892 in den Mémoires de l'Institut français d'archéologie orientale (Kairo) veröffentlicht worden. Die in den heiligen Städten Arabiens und in Mesopotamien genommenen Abklatsche werden auch fürderhin eine Reihe von Vorarbeiten erforderlich machen. Die in den französischen und deutschen Besitzungen in Afrika, in den holländischen Kolonien auf den Sundainseln in Persien und China jüngst kopierten Texte sollen dem Corpus einverleibt werden. Es sei im Plane, auch sämtliche Inschriften, die sich auf Kunstgegenständen der europäischen und orientalischen Museen und Sammlungen befinden, in einer besonderen Sektion des Corpus zu vereinigen. — Der Referent unterbreitet am Schlusse die Photographien einer alten Moschee in Tsiouen-tcheou (China, Provinz Fou-kien), die er von Arnaiz, einem dominikanischen Missionär in Anhai, erhalten hat. Nach einer arabischen Inschrift wurde das Heiligtum 1010 der gewöhnlichen Zeitrechnung erbaut und 1310 restauriert. Der Text sowie die Photographien bestätigen die Annahme, dass Tsiouen-tcheou das alte Zaitûn der musulmanischen und europäischen Reisenden des Mittelalters ist.

In der Sitzung am 22. September 1911 liest Fürst de Loubat Auszüge aus einem Briefe Holleaux über die Ausgrabungen auf Delos. Letztere seien dieses Jahr insbesondere durch die epigraphische Ausbeute sehr erfolgreich gewesen. Im Untergelass des Heraion wurde zwischen den Ruinen des ursprünglichen Sanktuariums ein Depot von mehr als 200 archaischer Vasen aus dem 7. und 6. Jahrhundert v. Chr. verschiedener Kunstrichtung entdeckt. Die attischen, auf blauem Hintergrund, die mit Figuren geschmückt und mit äusserster Feinheit ausgeführt sind, stellen eine Neuheit dar. Dazu kommt eine bewundernswürdige Serie von Tonmasken, in denen möglicherweise das Abbild der Göttin Hera wiederzuerkennen ist. Westlich vom Inoposbassin wurden u. a. die Ruinen eines kleinen Heiligtums freigelegt, in dem vielleicht das ursprüngliche Serapeion der Unabhängigkeitsepoche der Insel zu erblicken wäre. Von den in dieser Gegend gemachten epigraphischen Funden ist namentlich ein senatusconsult aus dem Jahre 166 oder 165 v. Chr. erwähnenswert, dem ein Brief athenischer Strategen vorhergeht. Dieser vollständig erhaltene Text ist für die Geschichte der athenischen Besetzung sowie für die des Kultes ägyptischer Gottheiten sehr wertvoll. Auf der Westseite der Bühne des Theaters wurde u. a. die Widmung an eine barbarische, wahrscheinlich orientalische Gottheit entdeckt, deren Namen bis jetzt unbekannt war. — Ruelle liest über griechische Cryptographie. Er behandelt alphabetische Serien mit dem dazugehörigen Schlüssel, die bis jetzt fast sämtlich noch nicht veröffentlicht waren. Der Referent erwähnt ausserdem etwa zwanzig Beispiele cryptographischer Gruppen, deren Schlüssel noch nicht gefunden wurde.

In der Sitzung am 29. September 1911 berichtet Merlin über die Ergebnisse der jüngsten untermeerischen Ausgrabungen in Mahdia. — de Villefosse handelt über die Forschungen Delattres in der Basilika zu Damûs-el-Karita. Sch.

Mitteilungen.

Die von der Harvard-Universität auf der Stätte Samarias unternommenen Ausgrabungen führten neuerdings wieder zu einem wichtiger Ergebnis. Der Leiter des Unternehmens, Professor Reisner, hat die Hand auf 75 Specimina der althebräischen Schrift legen können, die aus der Regierungszeit Achabs stammen. Es sind dies Etiketten, die zur Kennzeichnung von Wein und Oelsorten dienten, die in Behältern verschiedener Formen aufbewahrt waren. Die Schrift ist mit roter Tinte ausgeführt. Professor Lyon, der Direktor des semitischen Museums der Harvard-Universität, betont insbesondere

den hohen Wert, den der neue Fund für die Frage des hebräischen Alphabets habe. Sch.

Personalien.

Am 5. November 1911 wurde Léon Heuzey, dem Begründer und Leiter der orientalischen Abteilung des Louvre-Museums von einem Komitee eine wundervolle Plakette überreicht, deren mit altbabylonischen Darstellungen geschmückte Seiten folgende Inschriften tragen: Vorderseite: A. Leon Heuzey ses amis, ses élèves, ses admirateurs. — Rückseite: En souvenir de la fondation du département des antiquités orientales au Louvre 1881—1911. 172 Gelehrte haben sich an der Ehrung des hochverdienten Gelehrten beteiligt.

Zeitschriftenschau.

Anthropos. 1911:

6. P. H. Nekes: Die musikalischen Töne in der Dualasprache. — C. Franke, Referat über Kindersprachforschung und Verwandtes seit 1903. — Hugo Schuchardt: Zur gegenwärtigen Lage der baskischen Studien (Bemerkungen zu einem Werke T. de Aranzadis. Erwähnt sei daraus, dass Schuchardt das baskische Wort burdin „Eisen" mit berberischem uzzal, azzal, uazal zu hebräisch barzel stellt). — B. Struck: Die Fipasprache (Deutsch-Ostafrika). — Rossillon: Moeurs et coutumes du peuple Kui, Indes anglaises. — W. Schmidt: Die kulturhistorische Methode in der Ethnologie (Lichtvolle Darstellung der Forschungen, die zu der Lehre von den Kulturkreisen geführt haben, unter besonderer Berücksichtigung von Fr. Gräbners „Methode der Ethnologie"). — Analecta et Additamenta (S. 1041 weist der Herausgeber die Verdächtigung A. van Genneps, sein Werk L'Origine de l'Idée de Dieu sei von „apologetischen Tendenzen" geleitet, gebührend zurück). — Miscellanea. — Besprechungen: H. Möller: Semitisch und Indogermanisch I (F. Hestermann). — S. Langdon: A. Sumerian Grammar and Chrestomathy (S. Landersdorfer). — A. v. Le Coq: Sprichwörter und Lieder aus der Gegend von Turfan. (Fr. v. Krälitz-Greifenhorst). — Fr. Freiherr von Kulmer: Im Reiche Meneliks (Th. Stratmann). — W. Grube: Religion und Kultus der Chinesen (F. Hestermann). Bork.

Berliner Philologische Wochenschrift. 1911:

33. J. Menrad, Der Urmythus der Odyssee und seine dichterische Erneuerung: Des Sonnengottes Erdenfahrt, bespr. v. P. D. Ch. Hennings. — W. Otto, Priester und Tempel im hellenistischen Aegypten, bespr. v. L. Ziehen. — K. Brugmann, Das Wesen der lautlichen Dissimilation, bespr. v. Niedermann.

35. A. J. Evans, Scripta Minoa, bespr. v. A. Erman. — P. Nestle, Die Negationen im NT. — R. Oehler, Neue Funde in Tunis.

37. E. Nestle, Einführung in das griechische Neue Testament, 3. Aufl, bespr. v. Ficker.

38. C. Fries, Studien zur Odyssee I., bespr. v. A. Jeremias. — L. Radermacher, Neutestamentliche Grammatik, bespr. v. E. Nachmanson. — R. Dussaud, Les civilisations préhelléniques dans le bassin de la Mer Égée, bespr. v. S. Wide. — W. Wundt, Völkerpsychologie, 4. Bd.: Mythus und Religion, 2. Aufl., bespr. v. K. Bruchmann.

39. C. F. Lehmann-Haupt, Materialien zur älteren Geschichte Armeniens und Mesopotamiens, bespr. v. F. Hommel.

40. F. H. Weissbach, Die Keilinschriften der Achämeniden, bespr. v. Bang. — E. Samter, Hochzeit und Tod, bespr. v. R. Wünsch. — R. Pettazoni, Zerona. Contributo alla questione degli Etruschi, (u.) P. O. Schjøtt, Die Herkunft der Etrusker, bespr. v. K. F. W. Schmidt.

Deutsche Literatur-Zeitung. 1911:

34. R. Kittel, Geschichte des Volkes Israel, 2. Bd., 2. Aufl., bespr. v. W. Rothstein.

35. A. Löwenthal, R. Jona Gerundi und sein ethischer Kommentar zu den Proverbien, bespr. v. W. Bacher. — J. Krausz, Die Götternamen in den babylonischen Siegelzylinder-Legenden, bespr. v. A. Ungnad.

36. J. Carlebach, Lewi ben Gerson als Mathematiker, bespr. v. A. Loewy.

37. D. Feuchtwang, Das Wasseropfer und die damit verbundenen Zeremonien, bespr. v. S. Krauss. — G. E. Smith und M. A. Ruffer, Pottsche Krankheit an einer ägyptischen Mumie aus der Zeit der 21. Dynastie, bespr. v. J. Pagel.

38. A. Erman, Völters „Aegypten und die Bibel". — P. Haupt, The book of Micah, translated, (u.) Ders., The book of Esther, ed., bespr. v. J. W. Rothstein.

39. C. Frank, Studien zur babylonischen Religion I., bespr. v. A. Ungnad. — C. F. Lehmann-Haupt, Israel, (u.) Ders., Die Geschichte Judas und Israels im Rahmen der Weltgeschichte, bespr. v. J. Meinhold. — R. Schwarz, Ueber Adolf Bastians Lehre vom Elementar- und Völkergedanken, bespr. v. A. Vierkandt.

Lehre und Wehre. 1911.

9. C. Gänssle, Die Assyriologie und das Alte Testament.

Literarisches Zentralblatt. 1911:

41. E. Montet, De l'état présent et de l'avenir de l'Islam, bespr. v. C. Brockelmann. — Mehmed Tevfîq, Das Abenteuer Buadem's, (u.) R. Frank Scheich 'Adî, der große Heilige der Jezîdîs bespr. v. Brockelmann. — W. H. Roscher, Ueber Alter, Ursprung und Bedeutung der Hippokratischen Schrift von der Siebenzahl, bespr. v. E. Drerup. — J. H. Moulton, Einleitung in die Sprache des neuen Testaments, bespr. v. Krüger.

42. A. T. Robertson, Kurzgefaßte Grammatik des neutestamentlichen Griechisch mit Berücksichtigung der Ergebnisse der vergleichenden Sprachwissenschaft, deutsch von H. Stocks, bespr. v. P. Krüger. — E. Fehrle, Die Kultische Keuschheit im Altertum, bespr. v.?

43. G. Plaumann, Ptolemais in Oberägypten, bespr. v. F. Zucker. — B. Roudanowsky, Quelques particularités du dialecte arabe de Malte, bespr. v. C. Brockelmann. — E. Hedicke, Q. Curtii Rufi Historiarum Alexandri Magni libri, bespr. v. M. — Aegyptische Urkunden aus den königlichen Museen zu Berlin. Griechische Urkunden IV. Band, IV. H., bespr. v. A. Stein.

44. T. K. Cheyne, The two religions of Israel, bespr. v. E. König. — de Varick, La révolution et la question d'Orient, bespr. v. W. — A. Berger, Die Strafklauseln in den Papyrusurkunden, bespr. v.? — Publications of the Princeton University. Archaeological Expedition to Syria in 1904—1905. Division II, III, bespr. v. Lfd. — Corpus Scriptorum Christ. Or. Script. Syri Ser. III, t. VII, VIII: E. W. Brooks et J. B. Chabot, Eliae metropolitae Nisibeni opus chronologicum. Ser. II, t. CT: J. Sedlacek, Dionysius bar Ṣalībī in Apocalypsim actus. Script. Aethiopici Ser. II, t. XXIV: K. Rossini, Vitae sanctorum indigenarum, bespr. v. S-y.

45. C. C. Seligmann u. N. Brenda, The Veddas, bespr. v. S. Feist.

Literarische Rundschau. 1911.

10. F. Landersdorfer, Eine babylonische Quelle für das Buch Job?, bespr. v. J. Göttsberger. — J. Theis, Geschichtliche und literarkritische Fragen in Esra 1, 6, bespr. v. C. Holzhey. — E. A. W. Budge, The Book of the Dead. An English translation, bespr. v. Heyes.

Notes and Queries. 1911.

XI 96. I. H. Chambers, The Standard Psalmist. — W. B. H. Lions modelled by A. Stevens (kommt auch auf die assyrischen Löwen zu sprechen).

Repertorium f. Kunstwissenschaft. 1911:

XXXIV, 4. O. Wulff, Ein Gang durch die Geschichte der altchristlichen Kunst mit ihren neuen Pfadfindern. Zur Kritik und Ergänzung der Forschungen J. Strzygowskis und L. v. Sybels.

Wörter und Sachen. 1911:
III 1. N. Rhodokanakis, Wort- und Sachforschung im Arabischen. (Zu arab. miḥrāb „Gebetsnische".) — Th. Bloch, Zum Postwesen der alten Perser und Juden.

Zeitschr. f. vergleichende Literaturgesch. 1911:
XVIII 1. R. Gálos, Ungarische Varianten der Geschichte von den drei Buckligen. — R. Gragger, Eine arabische Gestalt der Bürgschaftssage. — H. Schneider, Kultur und Denken der alten Aegypter, bespr. v. K. Bruchmann.

Zentralblatt für Anthropologie. 1911:
XVI. 2. W. Gaster, Die Musik der Naturvölker und die Anfänge der europäischen Musik, bespr. v. Konr. Schulz. — van Gennep, La formation des légendes, bespr v. A. Vierkandt. — A. Th. Sinclair, The oriental gypsies, bespr. v. Byhan. — La Revue Congolaise I 1,2, bespr. v. B. Ankermann.

Zur Besprechung eingelaufen.

* bereits weitergegeben.

Hermann Almkvist: Nubische Studien im Sudan 1877—78, aus dem Nachlass herausgegeben von K. V. Zetterstéen (Arbeten utgifna med understöd af Vilhelm Ekmans Universitetsfond, Uppsala. 10). Leipzig, O. Harrassowitz, 1911. XXXVIII, 281 S. M. 30.

*A. T. Olmstead, B. B. Charles, J. E. Wrench: Travels and Studies in the Nearer East (Cornell Expedition to Asia Minor and the Assyro-Babylonian Orient. Vol. I. Part. II). Hittite Inscriptions. Ithaca, New [York, 1911. 49 S. $1^1/_2$ Doll.

*Anthropos 1911. VI, 6.

*Sphinx 1911. XV, 5.

*Proceedings of the Society of Biblical Archaeology XXXIII, 7. 1911.

*P. Joüon S. J.: I. Etudes de philologie sémitique. II. Notes de lexicographie hébraïque. III. Notes de critique textuelle (Extr. des Mélanges de la Faculté Orient. Beyrouth, tome V, 1, 2). 134 S. Beyrouth, 1912.

Stephen Langdon: Tablets from the Archives of Drehem with a complete account of the origin of the Sumerian Calendar, Translation, Commentary and 23 Plates. Paris, P. Geuthner, 1911. 25 S. 23 T.

J. J. Hess: Die Entzifferung der thamûdischen Inschriften. Freiburg (Schweiz), Universitätsbuchh., 1911. 24 S. 6 Taf.

*D. Sidersky, Étude sur l'origine astronomique de la chronologie juive (Extrait des Mémoires présentés par divers savants à l'académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Tome XII, 2). Paris, C. Klincksieck, 1911. 93 S. 3 Fr. 80 C.

*G. Dalman: Palästinajahrbuch des Deutschen evangelischen Instituts für Altertumswissenschaft des heiligen Landes zu Jerusalem. Jahrg. VII. Berlin, E. S. Mittler u. Sohn, 1911. II, 154 S. M. 3.

*G. Kazarow: Nouveaux monuments de Mithra en Bulgarie (Extrait du Bulletin de la Societé Archéologique Bulgare Tome II, 1911). (Bulgarisch.) 24 S.

Leonhard Schultze: Zur Kenntnis der Melanesischen Sprache von der Insel Tumleo. Jena, G. Fischer, 1911. 96 S. M. 3.

Arthur Ungnad: Aramäische Papyrus aus Elephantine. Kleine Ausgabe unter Zugrundelegung von Eduard Sachaus Erstausgabe. (Hilfsbücher zur Kunde des Alten Orients. Bd. IV.) Leipzig, J. C. Hinrichs, 1911. VIII, 119 S. M. 3.

*Al-Machriq. 1911. XIV, 11.

*A. Jirku: Die Dämonen und ihre Abwehr im Alten Test. Leipzig, A. Deichert, 1912. VIII, 99 S. M. 2,90.

*Paul Fiebig: Antike Wundergeschichten zum Studium der Wunder des Neuen Testaments. (Kleine Texte für Vorlesungen und Uebungen. Nr. 79.) Bonn, A. Marcus und E. Weber, 1911. 27 S. M. 0.80.

Paul Fiebig: Rabbinische Wundergeschichten des Neutestamentlichen Zeitalters in vokalisiertem Text mit sprachlichen und sachlichen Bemerkungen (Kl. Texte f. Vorlesgn. und Uebgn. Nr. 78). Bonn, A. Marcus und E. Weber, 1911. 26 S. M. 1.

*Loghat-el-Arab. 1911. Nr. 6.

Praktischer Wegweiser durch Dalmatien 1911. Jahrgang 6. Wien, Chr. Reissers Söhne, 1911. 124 S.

R. Kittel: Die alttestamentliche Wissenschaft. 2. Aufl. Leipzig, Quelle und Meyer, 1912. 255 S. M. 3.

*Meyers Historischer Handatlas. Leipzig, Bibliograph. Institut, 1911. VIII. 62 Hauptkarten, viele Nebenkarten, Geschichtsabriss u. 10 Registerblätter. M. 6.

E. Weidner: Beiträge zur babylonischen Astronomie. (Beiträge zur Assyriologie und semit. Sprachwissenschaft. VIII, 4.) Leipzig, J. C. Hinrichs, 1911. 100 S. 1 Karte. M. 6.50.

K. Endemann: Wörterbuch der Sotho-Sprache. (Abhandlungen d. Hamburg. Kolonialinstituts. Bd. VII.) Hamburg, L. Friederichsen u. Co., 1911. VIII, 727 S. M. 30.

Harri Holma: Die Namen der Körperteile im Assyrisch-Babylonischen. Eine lexikalisch-etymologische Studie. Leipzig, O. Harrassowitz, 1911. XIX, 183 S.

*Fr. Thureau-Dangin: Notes Assyriologiques und Tablette de Samarra (Extrait de la Revue d'Assyriologie IX, 1).

J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung in Leipzig.

In Kürze werden erscheinen:

Dalman, Prof. D. Dr. Gustaf: **Neue Petra-Forschungen und der Heilige Felsen in Jerusalem.** Mit 64 Ansichten u. 19 Plänen. (Etwa 190 S.). 4°. M. 28 —; geb. M. 30 —
(Palästinische Forschungen z. Archäologie usw., Bd. II.)

Koptische Rechtsurkunden des 8. Jahrh. aus Djême (Theben) hrsg. und übersetzt von W. E. Crum und G. Steindorff. **I. Band.** Texte und Indices von W. E. Crum. (IV und 470 autogr. S.) 4°. M. 45 —

Möller, Dr. Georg: **Hieratische Paläographie.** Die ägyptische Buchschrift in ihrer Entwicklung von der 5. Dynastie bis zur römischen Kaiserzeit. **III. Band.** Von der 22. Dynastie bis zum 3. Jahrh. nach Christi. (87 autogr. Seiten.) Mit 11 Tafeln Schriftproben. 4°. M. 30 —

Neubabylonische Königsinschriften, mit Einleitung, Texten und kritischem Apparat, sowie einem Glossar von Prof. Dr. Stephen Langdon. Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Rudolf Zehnpfund. (VI, 375 S.) gr. 8°. M. 12 —; geb. M. 13 —
(Vorderasiatische Bibliothek 4. Stück.)

Ylvisaker, Dr. S. C.: **Zur babylonischen und assyrischen Grammatik.** Eine Untersuchung auf Grund der Briefe aus der Sargonidenzeit. (IV, 88 S.) gr. 8°. M. 3 —
(Leipziger Semitistische Studien V, 6.)

Mit je einer Beilage von Reuther u. Reichard, Berlin, und Georg Schaefer, Magdeburg, sowie zwei Beilagen der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung in Leipzig.

Verlag u. Expedition: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, Blumengasse 2. — Druck von Max Schmersow, Kirchhain N.-L.
Verantwortlicher Herausgeber: F. E. Peiser, Königsberg i. Pr., Goltz-Allee 11.